

موقع الثقافة

تأليف: هومي . ك. بابا
ترجمة: ثائر ديب



المشروع القومي للترجمة

569

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، في الممر الفاصل الواصل، على الجسر، في منطقة "الهجنة"، و"التجاذب"، و"الانشطار"، في "الفترة الزمنية الفاصلة"، و"ما لا يقبل الترجمة"، في "الخفاء"، و"العماء"، و"ما لا يُدرك"، وذلك كيما تستكشف أن هذه اللحظات والأمكنة ذاتها هي زمنيةات وفضاءات المعرفة، والإدراك، وقابلية الترجمة، حيث يجري تفاوض الهوية، وتتبع المقاومة، وتدخل الجدة العالم.

أن تقرأ هومي بابا يعني أن تمضي حيث تأخذك توني موريسون، ونادين غوردايمر، ومحمود درويش، وديريك والكوت، وعادل جوسّوالا والا، ونهضة هارلم...، ويعني أن تتواصل وتقطع - في آن واحد - مع فرانز فانون، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وإدوارد سعيد، وجوليا كريستيفا، وفريدريك جيمسون، وريتشارد رورتي، وجوزيف كونراد، وإ.م. فوستر... وأن تتحرك مع نشره من ترينيداد، مروراً بالكونغو، ودلهي، والضفة الغربية، ولندن، ونيويورك، وتاهيتي.

وبهذا المعنى، فإن كتابة بابا تهدف إلى إعادة موقعة من يحلل الإنتاج الثقافي، فاتحاً فضاءً جديداً وزمناً جديداً للنطق النقدي، حيث يعيد "الاختلاف الثقافي" الإفصاح عن محصلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدال الذي يقاوم إضفاء الطابع الكلياني دون أن يكون محلياً أو خصوصياً، والذي يمكن منه إنتاج أشد أشكال الثقافة استنطاقاً ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمايات حيال بنى القوة المتوضعة ضمن آلياتهما في الهيمنة.



المشروع القومي للترجمة

موقع الثقافة

تأليف : هومي ك. بابا

ترجمة: ثائر ديب



٢٠٠٤

المشروع القومي للترجمة
إشراف جابر عصفور

– العدد: ٥٦٩

– موقع الثقافة

– هومي ك. بابا

– ثائر ديب

– الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م

هذه ترجمة لكتاب

The Location of Culture

Homi k. Bhabha

Routledge

London and New York

1994

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House , El Gezira Cairo

Tel: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

المحتوى

٩	— مقدمة المترجم:
	هومى بابا والمنظور ما بعد الكولونيالى: فضاء الهجنة والترجمة الثقافية
٤١	— مدخل: مواقع الثقافة
٧٣	الفصل الأول: الالتزام بالنظرية
١٠٣	الفصل الثانى: استنطاق الهوية: فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونيالى
١٤٥	الفصل الثالث: السؤال الآخر: الصورة النمطية، والتمييز،
	وخطاب الكولونيالية
١٧٧	الفصل الرابع: عن التنكر والإنسان: تجاذب الخطاب الكولونيالى
١٨٩	الفصل الخامس: المدنية الماكرة
٢٠٣	الفصل السادس: دواليل أخذت على أنها أعاجيب: أسئلة التجاذب
	والسلطة تحت شجرة خارج دلهى، أيار (مايو) ١٨١٧
٢٣٧	الفصل السابع: الإفصاح عن القديم: الاختلاف الثقافى والهراء الكولونيالى
٢٦٥	الفصل الثامن: تشتيت: الزمن، والسرد، وهوامش الأمة الحديثة
٣١٣	الفصل التاسع: ما بعد الكولونيالى وما بعد الحديث: سؤال الفاعلية
٣٥٥	الفصل العاشر: بالخبز وحده: دواليل العنف فى أواسط القرن التاسع عشر
٣٧٥	الفصل الحادى عشر: كيف تدخل الجدة العالم: الفضاء ما بعد الحديث،
	والأزمة ما بعد الكولونيالية، وتجارب الترجمة الثقافية
٤١٥	الفصل الثانى عشر: خاتمة: العرق، والزمن، ومراجعة الحداثة

يضربُ بنيانُ هذا العملُ بجذوره في الزمنى . فكلُّ مشكلة
إنسانية ينبغي النظر فيها من وجهة نظر الزمن .

(فرانز فانون، بشرة بيضاء، أقنعة سوداء)

عليك أن
تُبْرِزَ الإيجابى،
وتتخلص من السلبى
أن تتمسك بما هو مؤكد
ولا تتورط مع السيد بينَ بينَ .

(اللازمة فى أغنية جوني ميرسر أُبْرِز الإيجابى)

مقدمة المترجم:

هومى بابا والمنظور ما بعد الكولونيالى.

فضاء المجنة والترجمة الثقافية

(١)

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تعيش تلك اللحظات من الغرابة المقلقة، على الحدود ما بين الثقافات والأمم والهويات والعوالم، فى الممر الفاصل الواصل، على الجسر، فى منطقة الهجنة، والتجاذب، والانشطار، فى الفترة الزمنية الفاصلة، وما لا يقبل الترجمة، فى الخفاء، والعماء، وما لا يدرك، وذلك كيما تستكشف أن هذه اللحظات والأمكنة ذاتها هى زمنيةات وفضاءات المعرفة، والإدراك، وقابلية الترجمة، حيث يجرى تفاوض الهوية، وتتبع المقاومة، وتدخل الجدة العالم.

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تمضى حيث تأخذك تونى موريسون، ونادين غوردائمر، ومحمود درويش، وديريك الكوت، وعادل جوسّوالا والا، ونهضة هارلم...، ويعنى أن تتواصل وتقطع - فى آن واحد - مع فرانز فانون، وميشيل فوكو، وجاك لاكان، وجاك ديريدا، وإدوارد سعيد، وجوليا كريستيفا، وفريدريك جيمسون، وريتشارد رورتى، وجوزيف كونراد، وإم فوستر...؛ وأن تتحرك مع نثره من ترينيداد، مروراً بالكونغو، ودلهى، والضفة الغربية، ولندن، ونيويورك، وتاهيتى...، فى مراحل تاريخية مختلفة، وعبر مختلف الفروع المعرفية، الفلسفة، وتاريخ الأدب، والنظرية السياسية، والتحليل النفسى...، بعد أن تكون قد تصلّعت ما أمكن من كلِّ

ذلك كيما تلتقط الوشم الذى تركه كل هؤلاء على هومى بابا دون أن يحول الوشم بينه وبين نقد أرباب هذه الفروع، أو دفعهم فى مسالك ومجاهل ما كانوا ليحلموا بها، فاتحاً حقولاً جديدةً للبحث والدراسة، شأنه فى ذلك شأن نظيريه الآخرين فيما يدعى بـ الثالث المقدس للنظرية ما بعد الكولونىالية: إدوارد سعيد وجاياترى سبيفاك وهومى بابا، حيث ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن سبيفاك أحد زملائها من أنها تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض (١)

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تتورط فى ذلك المنظور ما بعد الكولونىالى، أو الأقلوى، أو المهاجر الذى تعاد منه كتابة تاريخ الحداثة. فما يراه هومى بابا هو أن تواريخ الكولونىالية، والاستعباد، والاستغلال، والتمييز الجنسى، والاضطهاد، والتراتب الطبقي... لا تتكلم عن شعوب أو طبقات أو مناطق بعينها مرتبطة بهذه التواريخ، بل تتكلم عن التباينات الاجتماعية المشكّلة للحداثة، تتكلم عن يومى الحداثة. وما يساعدنا عليه المنظور ما بعد الكولونىالى، أو الأقلوى، هو التفكير فى تلك الطرائق التى يفصح من خلالها عن التراتبات الاجتماعية وتفاوضاتها ضمن الحداثة. بل إن بابا يساجل بمعنى ما ضدّ القول بأن الخطاب ما بعد الكولونىالى هو شكل من أشكال ما بعد الحداثة، ذلك أن اهتمامه منصبٌّ أكثر على إعادة التفكير بجينالوجيا الحداثة، ضدّ التيار. فسؤال بابا هو: ما الحداثة بالنسبة لأولئك الذين هم جزء من أداتها وحكمها، لكنهم لأسباب تتعلق بالعرق، أو الجنس، أو الموقع الاقتصادى الاجتماعى تمّ إقصاؤهم عن معايير عقلانيّتها أو وصفاتها الخاصة بالتقدّم فراحوا يعيشون بخلاف الحداثة إنّما ليس خارجها؟ وسؤال بابا هو: ما أشكال الهوية والفاعلية التى تبرز من أقدار الحداثة ومنغصاتها وضروب قلقها؟

فعلى الرغم من ذلك الاستخدام الفضفاض لمصطلح ما بعد الكولونىالية فى وصف تشكيلة هائلة من الممارسات الثقافية والاقتصادية والسياسية على نحو يهدّد بأن يفقد هذا المصطلح معناه الفعّال (٢)، فإن ما يبقى مشتركاً بين الدراسات ما بعد الكولونىالية هو ذلك الاهتمام لا بانقضاء الحداثة، وإنّما بإعادة تحديد موقعها. ما يبقى مشتركاً هو ما تحاول الحواف - فى زماننا ما بعد الحديث - من إعادة تحديد اللب، وما تتجرأ عليه الهوامش من إعادة تشكيل المركز، فى مراجعة لا تنظر إلى اللاغرب على أنه مجرد

آخر لـ الغرب، أو موقعاً يجرى تعريف تاريخه وهويته فى تكوين حدثاته ضاغها مسار الغرب وعقله، إنما دون أن تسلك [أى هذه المراجعة] سبيل الأصولية الثقافية أو القومية أو الدينية التى تصوغ صورةً لثقافتها أو أمتها أو ديانيتها بوصفها مصدراً أصيلاً للهوية النقية التى لم يلوّثها الغرب الحديث (٣)

أن تقرأ هومى بابا يعنى أن تسمع ذلك الاعتراف المدوى بأن النظرية ما بعد الكولونيالية لا يمكنها تفادى بنى المعرفة الغربية، وإن سلّطت نقدها على عماياتها وضروب انغلاقها. كما يعنى أن تدرك أن موقع الثقافة اليوم لا يقع فى لباب نقى من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق بينية وهجنة وهويات جديدة. فشاغل بابا الأساسى هو ذلك الإهمال الذى نال التجاذب الذى يتسم به موقع الثقافة والهوية، ذلك الإهمال الذى لا يقتصر على الممارسة الأوروبية للتحليل للثقافى بل يتعداها إلى الطرف الآخر الذى يفترض به العكس. وجهود بابا مكرسة لاستكشاف الموقع الثقافى الهجين والبينى، مدافعاً عن موقع نظرى يفلت من ثنائيات الشرق والغرب، والذات الآخر، والسيد والعبد، والداخل والخارج، موقع يتغلب على الأسس المتعينة ويكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقاً وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ. فالسيد والعبد، أو المستعمر والمستعمر، لا يمكن النظر إليهما، فى عرف بابا، على أنهما كيانات منفصلان يحدّد كل منهما ذاته على نحو مستقل. والأمر فى عرف بابا - أن ثمة تواجهاً وتبادلاً متواصلين تؤدى فيهما الهوية الثقافية أداءً، فى زمن الحاضر، وفى فضاء حدى هو موقع هجين يترك للاختلاف الثقافى أن يبرز وينتج معارف ومعانى جديدة ويمكن من بناء موضوع سياسى جديد يغرب توقعاتنا السياسية المعهودة ويغير الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة السياسة.

وبهذا المعنى، فإن كتابة بابا تهدف إلى إعادة موقعة من يحل الإنتاج الثقافى، فاتحاً فضاءً جديداً وزمناً جديداً للنطق النقدى، حيث يعيد الاختلاف الثقافى الإفصاح عن محصلة المعرفة من منظور موقع الأقلية الدالّ الذى يقاوم إضفاء الطابع الكليانى دون أن يكون محلياً أو خصوصياً، والذى يمكن منه إنتاج أشد أشكال الثقافة استنطاقاً ومساءلة، وإعادة تقويم كامل الحداثة وما بعد الحداثة وما فيهما من عمايات حيال بنى القوة المتوضعة ضمن آلياتهما فى الهيمنة.

هكذا تنزع كتابة بابا تلك الألفة التي تغلف المصطلحات التي نتقاذفها اليوم، مثل التعددية الثقافية، والتنوع الثقافي وتعدد الهويات....، فلا يعود بمقدورنا أن نستخدم تلك الكلمات بما نستخدمها فيه من رضا وبداهة دونما تفكير. ذلك أن الهجنة، والتجاذب، والانشطار، والاختلاف الثقافي (لا التعددية الثقافية) تشق الهوية وتجعلها ضرباً معقداً من التقاطع والتفاوض بين فضاءات مكانية وزمنية تاريخية ومواقع للذات متعددة، على نحو يضعنا إزاء، بن في ما هو ليس هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما، وإزاء، بل في، ما هو أقل من واحد ومزدوج. وبذلك فإن بابا يقول لنا ما لا نريد سماعه، في اللحظة التي لا نراها مناسبة، إنما بطريقة يستحيل علينا أن نتجاهلها أو نهملها. ففي الوقت الذي غدت فيه الأفكار الليبرالية عن التعدد والمواظ ما بعد البديوية عن الاختلاف أشبه بمصطلحات نهائية في الحكم على مسائل الصراع الثقافي، وفي الوقت الذي تعمد فيه براغماتية جديدة وأصولية سلفية إلى تصنيف ما هو خاص ومحلي وإلى شلّ حتى إمكانية التفكير بما هو عام، وفي الوقت الذي بلغ فيه تسليع الآخريّة من أجل الاستهلاك معدلات غير مسبقة وغدا فيه التداول العالمي للصور والقوالب النمطية الثقافية صناعة كبرى، راح هومي بابا يطرح أسئلته العميقة حول كفاية القوالب الخاصة بـ التسامح والمدنية وقدرتها على سرد تواريخ عدم التسامح واللامدنية، مما تعرّض ويتعرّض له آخرو المتروبول الغربي من مستعمرين، وزنوج، ونساء، وعمال....، وراح يشدّ القوالب الليبرالية والأصولية والراديكالية إلى الحدّ الذي تتضح عنده نقاطها العمياء التي تشفّ عن مركزياتها الإثنية وبلاغاتها الإرادوية، وإلى الحدّ الذي تنمّ فيه على الآخر الذي يظهر في عماياتها كما العرض المرضي الدالّ.

(ب)

ليس عمل هومي بابا - إذن - مجرد استكشاف لأوضاع البلدان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، بل جلاء لديناميات السلطة والإخضاع والمقاومة. وبذلك فهو ينطوي على فكرة العمومية المفاهيمية، أو على ذلك النوع من العمل الذي ندعوه بـ النظرية، وذلك في اللحظة التي نسمع فيها من كلّ حذب وصوب أن النظرية قد ماتت. ولعلّ من المهم - قبل أن نستكشف طبيعة ممارسة بابا للنظرية - أن نلقى نظرة على النحو

الذى تنبع فيه المقاومة من ذلك العيش على الحدود، فى منطقة القلق والهجنة والانشطار، وإلى الكيفية التى يعمل فيها دكُ المعانى المألوفة، للهوية والإثنية والذاتية والآخريّة، على خلق إمكانية الانفتاح على واحة من الاستنارة النظرية واجتراح مقاومة تدخل الجدة إلى العالم، بما يرفع من قلق اللحظة الراهنة وخوفها ويخلق فسحة من الأمل.

ما يراه هومى بابا هو أن أنظمة المعنى، والخطاب، والحكم... تعمل - فى، وعبر- العلاقات الاجتماعية المتجاذبة التى يخلقها فعل الانشطار الاجتماعى والخطابى، بحيث: إننا كذوات لتلك الأنظمة نكون واقعين فى شراك هذه السيرورات الإشكالية من تعيين الهوية والتى تمثل الشروط التى يتكوّن فيها مخيالنا الاجتماعى، سواء كنا مستعمرين أو مستعمرين، مضطهدين أو مضطهدين، من الأقلية أو من الأكثرية. بيد أن هذا الانشطار ليس عند بابا مجرد شرك أو مأزق، فهو لا يقع على الطرفين فى النقطة ذاتها، وسيرورته المتفارقة لدى كل منهما تتيح للمستعمر أو المضطهد إمكانية بناء استراتيجية أو فاعلية تفكّك صوت السلطة عند نقطة الانشطار. وبذا تخلق إمكانية الاستنارة والتدبر والمقاومة، بل وإمكانية الهدم، من العيش عند التقاطع والتجاذب، وربما من الجهد الذى يجب أن يبذله المستعمر والمضطهد كيما يعيش هناك ويعنى بشيئين متناقضين فى الوقت ذاته دون التعالى على هذا التناقض أو كبته. ذلك أن إقامة المستعمر، أو المضطهد، أو الأقلوى فى التناقض، تتيح له أن يستخدم هذه السيرورة فى بناء فاعلية اجتماعية تتم من خلال التدخل فى لغة السلطة وكشف انشطارها وإعادة إنتاج تلك اللغة فى حالة متبدلة قليلاً، على نحو يطيح بحسابات المتمكنين ويتيح لغير المتمكنين أن يعرفوا الاستراتيجيات التى يضطهدون من خلالها وأن يستخدموا تلك المعرفة فى بناء مقاومة. ففى عرف بابا أن الاختلافات الطفيفة والانزياحات البسيطة غالباً ما تكون العناصر الأشدّ أهمية فى سيرورة الهدم والتغيير^(٤)

وبغية إيضاح كلّ هذا، فإننا نلجأ إلى مثالين يوردهما بابا فى موقع الثقافة. أولهما هو الذى يقوم عليه الفصل السادس المعنون دواليل أخذت على أنها أعاجيب: أسئلة التجاذب والسلطة تحت شجرة خارج دلهى، مايو (أيار) ١٨١٧. ففى أوائل القرن التاسع عشر، حاول بعض الهنود الذين اعتنقوا المسيحية وراحوا يمارسون تعليمها

والهداية إليها، حاولوا حثّ الفلاحين الهندوس في شمال الهند على التحول إلى المسيحية. وكان ذلك يثير حوارات بين الطرفين قد يسهل تفسيرها على أنها نوع من التبادل بين مسيحية استعمارية قوية ومتحمسة لتحويل الهندوس إليها وبين تقليد ديني محلي أو أصلي يقاوم هذا التحويل. غير أن اللافت في سيرورة هذا التناقض الحوارى أو هذا الحوار التناقضى هو أن الطريقة التى خاض بها الفلاحون الهندوس هذه العلاقة الكولونيالية تمثلت بمواصلة إنتاج خطاباتٍ إضافية (بالمعنى الديرىدى لكلمة الإضافة) هى مواقع للتفاوض والمقاومة. كانوا يقولون، مثلاً، يسعدنا أن نتحول إلى المسيحية إذا ما أقنعتمونا بأن كلمات الإله المسيحى لا تصدر من أفواه أشخاص يأكلون اللحم. كلمات إلهكم جميلة، لكن كهنتكم ليسوا نباتيين، ونحن لا نصدق أن أحداً يأكل اللحم يمكن أن ينقل كلمة الله. وبالطبع، فإن منطق التقابل والتضاد بين المسيحية والهندوسية، أو حوار السيد والعبد، لا ينطوى على ما يقتضى بناء هذا الموقع المتفارق والمتناقض، أو هذا الدالول "Sign" القائم على التفاوض والذي يمكن أن نسميه الإنجيل النباتى، هذا الإنجيل الذى يبدو بمثابة مطالبة بقراءة جديدة لذلك النص المقدس الذى يقول: كل ما يدخل الإنسان من خارج لا يقدر أن ينجسه. لأنه لا يدخل إلى قلبه بل إلى الجوف ثم يخرج إلى الخلاء وذلك يطهر كل الأطعمة... إن الذى يخرج من الإنسان ذلك ينجس الإنسان. لأنه من الداخل من قلوب الناس تخرج الأفكار الشريرة، زنا، فسق، قتل، سرقة، طمع، خبث، مكر، عهارة، عين شريرة، تجديف، كبرياء، جهل. جميع هذه الشرور تخرج من الداخل وتنجس الإنسان^(٥) فهذا النص الآمن والقار عقيدياً، يبدو كأنه يأخذ معنى جديداً، وتعاد ترجمته، فى نطقه الكولونيالى ليكشف عن موقع آخر لمفاوضة السلطة ومقاومتها، سواء رمزياً أو اجتماعياً.

أما المثال الثانى، فهو ذلك الفضاء الجديد والإضافى الذى فتحتة فى إنجلترا تلك الجماعات النسوية مثل حركة النساء المناهضات للأصولية والأخوات السوداوات الجنوبيات إبان قضية سلمان رشدى. فلقد ساد الموقف آنذاك نوع من الاستقطاب بين الكتاب الليبراليين من جهة والأصوليين الإسلاميين من جهة أخرى. وكان ثمة تصوران مختلفان تماماً فيما يتعلق بمسائل النص والنصية: هل نحاول قراءة القرآن الكريم عبر استراتيجيات الرواية ما بعد الحداثية وسردها وقيمها الأخلاقية أم نحاول أن نقرأ الرواية ما بعد الحداثية تبعاً لمعطيات التأويل والتوجه النصى القرآنى. وبذا كان

الأمر أمرٌ ضربٌ من الاختلاف لا سبيل إلى حله أو تجاوزه . وبالمقابل، فإن ردّ تلك الجماعات النسوية كان خارج هذا الاستقطاب بكل ما للكلمة من معنى . فقد احتلن فضاء آخر، وطرحن منه سلسلة كاملة من القضايا المتعلقة بتربية النساء وتعليمهن، وسياسات المنزل والأسرة، وسياسات البغاء، كما ربطن بين سياسات الدين في إيرلندا الشمالية والطريقة التي تمّ بها تحويل الاختلاف الديني في قضية رشدي إلى عامل واسم للاختلاف الإثني والثقافي . ومع أنّه لا رابط مباشراً لهذه القضايا بقضية رشدي، فإنّها كانت بمثابة الإضافة الديريدية إليها . وبدلاً من أخذ قضية رشدي أخذاً مباشراً وجعلها مشروعهن الخاص والتنطّح لحلها، قامت هذه الجماعات النسوية بفتح هذا الموقع السياسي المنتج إلى جانب قضية رشدي، وبذا أعدن تصريح هذا الحدث وترجمته باتجاه السياسات المتعلقة بالجماعات والمؤسسات العامة، وباتجاه ما تمارسه الدولة من إضفاء الطابع العنصري على الاختلاف الديني .

والحال، أنّ مثل هذا الفهم يُعتبر لدى كثيرين واحداً من أهم الأسباب التي تجعل بابا أشدّ نقاد ما بعد الكولونياليين إقصاحاً عن كيفية تطور المقاومة ضمن الفرجات أو السطوح البيئية التي يكون فيها على القوة والسلطة أن تمحو إمكانية المقاومة . فإذا ما كان الآخرون يحاولون تنظير المقاومة عموماً واستكشافها، فإنّ إنجاز بابا يتمثل في تنظيرها تحت شروط مصممة لبرمجة حتى المقاومة . بل إنّ بابا يبدو قريباً جداً من الإيحاء بأنّ الهجنة هي مصدر المقاومة والهدم الأبرز . وأنّ وجود البرمجة الدائم يحتم أن يكون هنالك هجنة دائمة . وهذه الهجنة هي التي توفّر على الدوام وجود إضافة وزيادة تسمّ الفعلِي والأدائي قياساً بالبرمج، منطقة من عدم التعيين والانتشار تنشأ عن دياكتيك المبرمج والزيادة . وبذا تكون المقاومة محتومة لا سبيل إلّا بفاديتها لأنّ الهجنة عادة الأشياء وديدنّها . وتعبير أدقّ، فإنّ بابا يرى أنّ ما هو مبرمج يقوّض ذاته إذ يولّد هجنة عبر سعيه المحموم وراء النقاء .

وبذا نكون أمام هجنة تبدى كامل التعقيد وتقاوم أيّ اختزال، وأمام سيرورة مزدوجة من المقاومة تشتمل على مقاومة الآخر بوصفها تنكراً، ومقاومة الذات لرغبتها الخاصة الرامية إلى الاستقطاب والنقاء، هذه المقاومة التي يخلقها أثر الآخر الذي لا تستطيع الذات محوه من ذاتها . وبذا لا نكون أمام علاقة بين ذات و لا ذات

مفصولين واحدهما عن الآخر فصلاً سحرياً كما يطمح جدول أعمال المضطهدين، بل أمام علاقة الذات - و- الآخر التي تنتمي إلى ما يلاقيه جدول الأعمال هذا من عناد وعنتٍ لدى أدائه وتطبيقه (٦).

ولعل كل ذلك أن يعيد إلى الأذهان ذلك الجدل حول نقلة قام بها إدوارد سعيد من مرحلة كتابه الاستشراق إلى مرحلة كتابه الإمبريالية والثقافة، وما كان قد تعرض له من نقد- ماركسي خاصة- يتهمه بانحراف فوكوي عن جوهر صراع القوى والانحياز إلى مفهوم للقوة المتوالدة بمعزل عن موضعها الذي تتحرك بداخله، مما يجعل الفعاليات السياسية الصغيرة - كما يعرض لها فوكو- بديلاً يتجاهل الصراعات الكبرى التي تنبنى على التبعية والاستغلال بين الاقتصاديات والثقافات والأمم والأعراق والأجناس (٧).

(ج)

فإذا ما عدنا إلى ممارسة بابا - النظرية والعمومية المفاهيمية، نجد أن ذلك مصطبغ برواه الأنفة أشد الاصطباغ؛ فما يتميز به عمل هومي بابا النظرى هو أمران اثنان يرى أنهما لا بد أن يتوقرا للنظرية (٨) : أولهما - هو عدم اكتفائها بإلقاء الضوء على البنية العميقة لحدث، أو موضوع، أو نص ما، وثانيهما - هو قابليتها للترجمة.

فما ينبغي للنظرية أن تقوم به لا يقتصر على زركشة الإطار الخطابى الذى يتوضع ضمنه موضوع البحث والتحليل، ولا على استكناه العمق ضمن هذا الإطار. ما ينبغي للنظرية أن تنهض به، أولاً وقبل كل شيء، هو أن تنشأ فى مواجهة مشكلة ما فتكون استجابة لهذه المشكلة وتصدياً لها بروح من التمرد والعصيان والخروج على الضوابط، وبطريقة متعددة للفروع المعرفية، وعلى نحو يضع الذات فى مكان آخر، أو زمن آخر، يتم منه النظر وإعادة النظر. وبذا يفترق بابا عن أولئك المنظرين الذين يجلسون ويفكرون بالمبادئ الأولى فى حالة من الرصانة ورباطة الجأش، ليقوموا من ثم ببناء قوالبهم الفكرية. فالأمر عند بابا يبدأ أولاً بتلك الصدمة، التى تعترى المرء إزاء المشكلة على الرغم من كل ما يمكن أن يوجد من توصيفات لها موروثة وقارة. ليأتى بعدئذ ذلك الشعور بضرورة طرح بناء آخر قادر على استكشاف ما يدعوه باللحظات

البازغة أو الطارئة في التعيين الاجتماعي للهوية أو النطق الثقافي . فتلك اللحظات هي الحد الذي يمكن من استكشاف كيف يلتبس حدث، أو موضوع، أو أيديولوجيا أن يشرعن ذاته ويقرها ويغدو خطاباً تمثيلاً وعماماً ممتلكاً للقوة .

وبالطبع، فإن امتلاك الخطاب للقوة لا يتم من خلال قوة الحجة أو القدرة على الإقناع وحدها، بل يتطلب نوعاً آخر من السيرورة الخطرة غير المتعينة مسبقاً التي تعمل على إسقاط الخطاب على حقول متجاوزة ومتناحرة، بحيث يكون عمل الإسقاط هذا بمثابة تدخل ومحاولة لبدء وتأسيس شيء ما خارج النطاق . وهذا ما يقتضى من الخطاب اختراق حدوده الخطابية وأطره المفاهيمية القارة وإزاحتها في نوع من مفاوضة حالة العمومية . وبذا يبدو اختراق الحدود القارة ناجماً عن نوعين من الخرق في آن واحد: أولهما - يتمثل في أن الخطاب لا يكتسب سطوته وعموميته إلا عبر عدد من المناوشات المحلية أو الخصوصية التي تقع على حدوده الخطابية وتهدد انغلاقه ونهائيته . وثانيهما - يتمثل في أن المقاومة التي تبديها الحالة المحلية أو الخصوصية تولد نوعاً آخر من الخرق أثناء إفصاحها عن خطاب عام أو تفصلها فيه . وبذا يبدو الخطاب والنظرية نتاجاً للتدخل في التوتر والصراع بين الخصوصية والعام، والتجريبي والمفاهيمي، والوضع الخاص والمؤسسة، في استراتيجية من إعادة التفصيل وإعادة الإفصاح تمكن من مفاوضة ضروب الاستقطاب دون استسلام لمزاعمها أو وقوع في شرك تمثيلاتها وتقسيماتها الثنائية . وباختصار، فإن النظرية تعمل في تلك اللحظة التي يكون فيها ثمة خرق لحدود الخطاب وحدود الحدث، كما تتدخل في حركة الانزياح التي تعمل على رسم الحدود ومفاوضتها في آن معاً، بحيث يكون المرء داخل حقل خطابي ما وخارجه في الوقت ذاته، وبحيث لا تكون للنظرية الأولوية على التجربة ولا للتجربة الأولوية على النظرية .

أما قابلية النظرية للترجمة فتقف بديلاً لذلك الضرب من العمومية المطلقة التي يمكن أن تدعيها النظرية، وبديلاً لاكتفائها بتكرار إطارها المفاهيمي ومضاعفته ونسخه نسخاً ميكانيكياً في وضعيات ومواضع أخرى . وهي [أي قابلية النظرية للترجمة] تفرض على المنظر أن يعرف لغتين على الأقل، أو بعبارة أدق، أن يعرف لغات مزدوجة، وأن يكون معنى كل من العمومية والخصوصية مزدوجاً لديه . والحق، أن بابا يشير إلى إمكانية وجود طرائق للتفكير بالعام جديدة وأصيلة . فبدلاً من الأفكار السائدة عن العمومية أو الكونية التي تقوم على التفكير الثنائي: النظرية/ الخصوصية،

العمومية/ التحديد، الكونية/ التاريخية، المشروطية/ السياق، يحاول بابا أن يتخلص من هذا النموذج وأن يدلل على إمكانية التفكير بالعام بوصفه شكلاً من الشرطية العارضة أو الطارئة، أو بوصفه ضرباً من الإفصاح والتمفصل الذى يقع فى الدما بين، فى الوقت الذى يمارس فيه عمل الجمع والضم. كل ذلك شرط أن نفهم البيئية لا على أنها مجرد الوقوع فى مكان فاصل ما، بل على أنها تدخل ومقاطعة، واندساس، واقتحام، مما يخلق إمكانية ومشكلة فى آن معاً. وبذا نكون إزاء إمكانية التفكير بالعمومية لا على الطريقة الثنائية والمحاكائية، بل عبر ما يدعو بابا بـ التكرار. وتكرار بابا هو تكرار منزاح أو انزياح متكرر يفترق أشد الافتراق عما يعنيه النسخ أو مضاعفة المماثل. فهو يقيم الفارق بين الاكتفاء بمجرد نقل العمومية وبين ترجمتها، موطئاً بذلك شروطاً جديدة للعمومية وفهماً آخر لها. ويمكن القول: إن هذا الضرب من التكرار يدخل تلك اللحظة من الغرابة المقلقة حيث يمكن لشئ ما أن يبدو مماثلاً أو قائماً على التماثل، لكنه ما إن يدخل لحظة نطقه، وتحيينه، وتخصيصه حتى يتكشف عن اختلاف المماثل.

هكذا يواصل بابا ممارسة النظرية، وإمكانية الترجمة عبر الثقافات، وطرائق جديدة فى التفكير فى العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام. والحال، أن كل تملك فعلى لعمل بابا لا بد أن يكتشف حضوراً طاغياً لفكرتى الهجنة والتجاذب، كما لو أن هاتين الفكرتين عنوان أساسى لما يمكن أن ندعوه نظريته أو تصوره الخاص عن العمومية بالمعنى الذى أشرنا إليه. فالهجنة، عند بابا، حركة ترجمة تبقى أسئلة الهوية والانتماء مفتوحة دوماً على التفاوض، وعلى أن تطرح من جديد، ومن مكان آخر، أو زمن آخر، وتغدو سيرورات تكرارية استقصائية لا تعينات أوامرية، ثابتة ومسبقة. إنه فن العيش فى الفرجات الخلالية والسطوح البيئية، بحيث لا يكون للانفتاح ذلك المعنى السطحى الذى يشير إلى عدم وجود انغلاق وإلى ذوبان الهوية والانتماء، بل يكون له ذلك المعنى الذى ينطوى على المراجعة وإعادة النظر والبناء من جديد، فى الحاضر الذى يمثل عيشه فناً قائماً بذاته، فناً يقيم الفارق بين التكرار واختلاف المماثل من جهة والتجانس والمجتمع المتجانس من جهة أخرى، ويكشف أن هذين المفهومين الأخيرين جزء من عتاد تلك الثقافات التى تضطهد الآخرين. ألم نقل إن بابا يسمّعنا مالا نريد سماعه؟

(د)

يمكن إلقاء المزيد من الضوء على فكر هومي بابا بالإشارة إلى علاقته المتجاذبة هو ذاته مع كثير من المفكرين والتيارات والسياسية التي نركّز هنا على الأبرز بينها. وبدايةً، فإنّ تنظير ما بعد الكولونيالية عموماً متأثرٌ أعمقُ التأثير بأعمال المنظرين الفرنسيين، خاصةً ميشل فوكو وجاك لاكان وجاك ديريدا. وقد أدّى هذا اللقاء بين دراسات ما بعد الكولونيالية ونخبوية النظريات الفرنسية إلى مناظرات مشحونة بين مؤيدي ومناهضي هذا التوجه في تحليل عالم ما بعد الكولونيالية. ويكاد أثر الثلاثي السابق أن يكون واضحاً في كلّ صفحة يكتبها بابا، حيث يدخل إسهاماتهم في مشروعه الخاص، بل ويدافع عنها أشدّ الدفاع في بعض الأحيان، دون أن يحول ذلك بينه وبين تسليط أشدّ النقد عليهم ومساءلتهم في كثير من النقاط.

فأثر فوكو واضح لدى بابا من حيث ذلك الدفع الذي تدفعه أعماله (أي فوكو) باتجاه إعادة التفكير في طبيعة القوة والسلطة خارج النموذج الثنائي الاستقطابي، وباتجاه البحث عن مكانٍ للنطق وبناء المعنى هو مكان يقع بين حاجة المعنى إلى سُنّة نظامية وحاجة فعل المعنى أو أدائيته إلى إزاحة تلك السُنّة وتجديدها على نحوٍ متكرر. غير أن بابا ينتقد فوكو على عجزه عن النظر خارج الأطر المفاهيمية الخاصة بالحدّات الغربية. فهو في الوقت الذي لم يكف فيه عن تبليان ما تتسم به الحدّات الغربية من حدّية وإقصائية وضبط، لم يعن بما فيه الكفاية بالتفارق بين الحدّات الغربية وما يدعوه بابا فضاءها الآخر، أو نظيرها أو صنوها المخيف، الفضاء الكولونيالي. وذلك ناجم برأيه عن أن فوكو كان بحاجةٍ إلى استعارات مكانية تقوم على التجانس ولا تتيح مجالاً للزمنيات المتباينة والمتفارقة الخاصة بضروب الإفصاح الثقافي الأخرى.

وما يستوقف بابا عند لاكان هو قدرة الأخير على تناول الرغبة وتعيين الهوية والذاتية ضمن السجل الألسني والسيميائي. ولذا نجد أن أكثر مفاهيم بابا وتحليلاته لا يمكن أن تنفصل في بنيانها وآليات اشتغالها عن التحليل النفسي السيميائي اللاكاني. ومن الواضح أن قراءة لاكان قد دفعت بابا إلى استكشاف لقاء الاستعارة والكناية في موعدهما المداري الكولونيالي، ذلك اللقاء الذي يكون مشحوناً لا بالمعاني الذاتية وحسب، وإنما بالمعاني بين الذاتية والاجتماعية اللاواعية التي يمكن استخدامها في

قراءة الدور الذى يلعبه الرمز فى النص الاجتماعى، والكيفية التى يوظف بها مسار الرغبة قيمة اجتماعية فى موضوعات محددة. وذلك فضلاً عن كثير من المفاهيم والآليات اللاكانية الأخرى التى غدت مصطلحات وآليات بابا فى استكناه قضايا الترجمة الثقافية، على نحو يظهر فيه واضحاً كيف يحرف بابا لإكّان ويميل به عن سبيله المعهود ويلحن بكلماته ومفاهيمه مستخدماً إياها فى غير ما وضعت له.

أمّا ديريدا فأثره واضح على بابا من حيث قدرته (أى ديريدا) على إيضاح الممارسات النصّية، والكتابية، والمؤسسية التى يمارسها الانزياح والإرجاء، وكذلك من حيث الوظائف المتفارقة والمتناقضة التى يدفع ديريدا مصطلحاته لأن تقوم بها، مثل الإضافة، والاختلاف، والتشتيت، والتكرار وسواها. غير أن السؤال الذى لم يجب عنه ديريدا، كما توحى كتابة بابا، هو التالى: إذا ما قبلنا سيروية الإرجاء والاختلاف مكانياً وزمانياً على السواء، ثم قبلنا أن ثمة انغلاقات طارئة وعارضة فى نقاط معينة، فكيف نعيد التفكير بتلك العرضية أو الطارئة لا بوصفها نوعاً من السببية الغائية، بل بوصفها سببية تكرارية تقع أبعد من نقد التعيين والحتمية البنيوية أو الوظيفية؟ وبعبارة أخرى، فإن بابا يبدو معنياً بأن يكسو باللحم قول ديريدا: بالنسبة للبعض منا، فإن مبدأ عدم التعيين هو ما يجعل حرية الإنسان الواعية أمراً قابلاً للفهم.

وثمة علاقة متجاذبة أيضاً بين بابا وتلك البنى الديالكتيكية أو الأزواج المفاهيمية التى ينطوى عليها الديالكتيك الهيكلى، كالذات والموضوع، والذات والآخر، والسيد والعبد، حيث يبدو الأمر لدى بابا كما لو أن هذه الأزواج لا يمكن العيش معها ولا من دونها. وهذا ما يدفعه إلى التطلع إلى ديالكتيك دون تعال، ديالكتيك يجد له سوابق ضمن التقليد الديالكتيكي ذاته، لدى وولتر بنجامين مثلاً. وهكذا، فإن الكتابة ضد هيجل تقتضى عند بابا العمل عبر هيجل ومن خلاله^(٩) باتجاه مفاهيم ديالكتيكية مشحونة بمعنى الإضافة الديريدية. فتتخلى هيجل وتتجاوزها لا يكفى منازعة فكرة التعال. والعبرة تكمن فى تعلم فهم التناقض أو الديالكتيك بوصفه حالة من الكينونة ليست هذا ولا ذاك، بل شيء آخر بجانبهما. وهذا هو الموقع الذى كان لنفوذ وولتر بنجامين وتأثيره دور تكوينى بالنسبة لبابا، كما يقول. فتأملات بنجامين فى زمنيات الحدث التاريخى المتفارقة لا غنى عنها بالنسبة لتفكير بابا فى مشاكل الحداثة الثقافية، خاصة التقاطه ما يصفه بنجامين بأنه شرط الترجمة، حيث ينظر إلى

الترجمة على أنها تحويل متواصل وليست أفكاراً مجردة عن الهوية والتشابه. وهذا - من بين أشياء أخرى - ما دفع بابا إلى التأمل في الحركات الزمنية المتباينة ضمن سيرورة التفكير الديالكتيكي وفي الحالة الإضافية أو البينية التي تتكشف إلى جانب النزوع المتعالى للتناقض الديالكتيكي، وهو ما دعاه بابا بـ الفضاء الثالث أو الفترة الزمنية الفاصلة، مما يوضحه المثالان اللذان سبق ورودهما.

ومن علاقات بابا التي لا يمكن إغفالها علاقته بتيار دراسات التابع^(١٠)، الذي ارتبط بمجلة تحمل الاسم ذاته، Subaltern Studies، صدرت في عام ١٩٨٢ تحت رئاسة تحرير مؤرخ هندي ماركسي بارز هو رانا جيت جها، ويتلخص مشروعها الأصلي بإعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أو من المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنما من خلال الدور التاريخي الذي لعبته الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت دراسات التابع الدور النشط الذي لعبه العمال والفلاحون والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركزت على لحظات الصراع، مما شكّل إنجازاً أحدث أزمة في التاريخ المهيمن الكولونيالي والبرجوازي المحلى أو القومي، كما ترى غاياترى سبيفاك^(١١) إلا أنه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وفي تسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف يمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكالٍ تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. وقد تأثر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد لنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن أبرز هؤلاء بارتا تشاترجي، وغاياترى سبيفاك، وهومي بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرابارتي. ورعا كان من الممكن اختصار النقد الذي وجهه هؤلاء للمدرسة الأصلية في انتقادهم محاولتها كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونيالي والقطاعات الأخرى من المجتمع، كما لو أن ثمة وعياً نقياً أو جوهرياً يمكن إلقاء الضوء عليه بعيداً عن الخطاب الكولونيالي والتركيبية الكولونيالية ككل.

ولقد ترك كلٌ من فرانز فانون وإدوارد سعيد أعماق الأثر لدى بابا. فعناية فانون بالعلاقة بين السياسة والنفس وقضايا التمثيل تتصاды في فكر بابا، شأنها في كثير من الجدالات الراهنة حول مسألة الهوية. وكذا رؤية فانون إلى الثقافة على أنها حقل

أدائى، وتركيزه على الجسد الذى يقع فى مركز تفكيره الخاص بالفاعلية السياسية والممارسة الثقافية. غير أن ذلك لن يمنع بابا من كشف بعض الحدود فى تفكير قانون أو من دفعه باتجاهات جديدة. وهذا ما يصح أيضاً على علاقة بابا بإدوارد سعيد، مع أن عمل هذا الأخير كان حاسماً بالنسبة لبابا إذ أشار إلى ميدان كامل عابر للفروع المعرفية وأحدث لديه ومضة معرفية التقط فيها لأول مرة مشروعها الخاص^(١٢) وكذا الأمر أيضاً بالنسبة لكثير من الكتاب والفنانين، مثل ديريك والكوت، وتونى موريسون، ورشدى، والنحات أنيش كابور، والمعمارية رينيه غرين وسواهم، ممن ساعدوه مساعدة هائلة، كما يقول، على التفكير فى مسألة اكتناف الزمان للمكان وبالعكس، فضلاً عن عدد من المشاكل المفاهيمية الأخرى التى سبقه إليها هؤلاء الفنانون والكتاب^(١٣)

أما الإحداثيات السياسية لتفكير بابا، فيبدو أنها تتحرك بين التقليد الليبرالى والتقليد الراديكالى، بين جون ستيوارت مل وكارل ماركس، بين ريتشارد رورتى وستيوارت هال. ولا بد أن يستوقف قارئ بابا ذلك الإحساس العام بأننا نعيش الآن فى لحظة تاريخية تنم عن تفاوض متواصل بين أفكار وإيديولوجيا ليبرالية معينة ونقد راديكالى لهذه الأفكار وهذه الإيديولوجيا يبرز مما يمكن تسميته بالفكر المادى، دون أن يكون هذا الأخير محققاً دائماً فى نقده. وبعبارة أخرى، فإننا إزاء إحساس طاغ بحالة من الترجمة بين هذين التقليدين، على نحو يكون فيه انتقاد تصور ليبرالى معين - كفكرة الحقوق مثلاً، خاصة حين يتعلق الأمر بالعرق والجنس وقضايا المهاجرين واللاجئين - مضطراً كيما يكون فعالاً، إلى تفعيل فكرة الحقوق لا إلى تجاهلها أو إهمال ما تنطوى عليه من إمكانات فعلية. وبذا يقف بابا ضد تلك العجرفة الساذجة التى ترى أن تفكيراً فلسفياً لممارسة ما يحول دون إدراك ما تنطوى عليه هذه الممارسة من قدرات أدائية تتفتح وتتكشف فى لحظات نطقها. وعلى هذا الأساس، فإن كتابة بابا تنطوى على دعوة لقراءة أخرى لتاريخ الليبرالية المعقد والغنى تختلف عن تلك القراءة الضعيفة القائمة على المماحكة مما سبق للتيارات الراديكالية أن قرأت به هذا التاريخ.

وتبقى ميزة مهمة فى تفكير بابا لا بد من الإشارة إليها، هى ما يبديه فى كتابته من تعدد للفروع المعرفية وعبور لها يختلف عن ذلك النوع من التعدد القائم على نظرة ذات نزعة إنسانية تفترض أن الفروع المعرفية المختلفة تنطوى على حقائق

أساسية تسمح لنا بأن نضع فرعين أو أكثر بجانب أحدهما الآخر لتغدو لدينا قاعدة أوسع لهذه الحقائق، قاعدة تتيح لنا إلقاء الضوء على أطروحاتنا بإحالاتٍ على الأدب، ثم بربطها بمنظورات سوسولوجية وسيكولوجية وتاريخية، إلخ. رؤية بابا إلى تعدد الفروع المعرفية تختلف كثيراً عن هذه الرؤية، حيث يتم فيها توسل فرع لفرع آخر على حافة الأول وحده، في محاولة لا لتعزيز حقيقة أساسية ما بالانكفاء على الفرع الآخر والاستعارة منه بل كرد فعل حيال واقعة أننا نعيش على الحد الفعلي لفروعنا الخاصة، حيث تكون بعض الأفكار الأساسية في هذه الأخيرة مهتزة اهتزازاً عميقاً. هكذا تغدو لحظة تعدد المرء لفرعه الخاص حركة بقاء وتشكيلاً للمعارف يتطلبان بحث فرعنا وتقنيته لكنهما يتطلبان أيضاً أن نهجر التسيد والمراقبة اللتين يمكن أن يمارسهما. فلقد غدت أسئلة عدم التعيين، والعرضية، والتناص، والتجاذب أسئلة أساسية في العلوم الإنسانية المتعددة. ولأن هذا النوع من تعدد الفروع المعرفية مفعم بالرغبة في الفهم الأكمل ومفعم بالتعطش إلى الترجمة بين الفروع، فإنه يتوضع على حدود فرعنا، مما يقتضى الإفصاح عن تعريف جديد وتعاوني للعلوم الإنسانية.

(هـ)

أثار عمل هومي بابا- وخاصة كتابه موقع الثقافة- كثيراً من الاهتمام المتباين والخلافى. فقد وصف - لجهة المديح والتقويم الإيجابى - بأنه عمل يمضى بالنقد الثقافى إلى مناطق جديدة ومهمة بصورة حاسمة، تاركاً أثره البالغ على الطريقة التى ندرك من خلالها الممارسات الثقافية، وبأنه واحد من المتون الأساسية فى النظرية ما بعد الكولونىالية المعاصرة، واضعاً هومي بابا كواحد من أبرز المنظرين ما بعد الكولونىاليين^(١٤) واعتبر تيموثى ميتشل موقع الثقافة أهم، وإن يكن أيضاً أصعب الأعمال المعاصرة المعبرة عن النظرية ما بعد الكولونىالية^(١٥) ورأى جيمس صيداوى أن كتاب بابا مكثف لا تسهل قراءته على نحو سريع، وأنه مجرد تجريداً شديداً يدعو إلى الإحباط فى بعض الأحيان، إلا أنه يحلّ بجرأة معضلات الهويات والحركات ما بعد الكولونىالية، كمعضلة تناقضاتها وتخفيها فى قوالب وصور تثير الالتباس وطبيعتها الهجينة، على نحو يدفعنا من غير شك أبعد من التبسيطات الأولية التى كانت تميز جيلاً سابقاً من دراسة الحالات الكولونىالية والحركات المناهضة للكولونىالية^(١٦)

ولقد وُصفَ عمل بابا، لجهة الذمِّ والتقويم السلبي، بشتى الأوصاف التي تتراوح من الابتذال إلى أقصى حدود الجدية. وصف بأنه عمل خلافي، وأنه بالغ الصعوبة، وأنه سياسى جداً، وأنه ليس سياسياً بما فيه الكفاية، بل وأنه خطر على التفكير العلمى (١٧) ولقد بلغ الأمر فى بعض الأحيان حدَّ الرفض المطلق والتشنيع، كما هو الحال لدى راسل جاكوبى الذى يقول:

يبقى تايلور والفلاسفة الليبراليون مفكرين أكثر وضوحاً وشرفاً من التالين عليهم باتجاه اليسار. فى بحر التعددية الثقافية، يبحر اليساريون عن طريق المهمة والتمتمة عن السلطة والاختلاف والتهميش. إنهم يسودون مقالات وكتباً لا نهاية لها بالحديث عن التعددية الثقافية الراديكالية والمتحولة. أما ما الذى يتحول فلم يتحدد أبداً، وتكرارهم الدائم لمصطلحات مثل السيطرة المضادة والتمزق والنضال، يثير الشكوك، لا بد أن تتكرر هذه المصطلحات فى كل جملة، حتى لا ينهار الصرح كله. هومى ك. راهابها [كذا]، الأستاذ بجامعة شيكاغو، ممارس جيد لهذا الأسلوب (١٨)

والحال، أن من الممكن إيراد قائمة طويلة جداً بصنوف المديح والذم، غير أن الأهم من كل ذلك هو إدراك أن من غير الطبيعى أن يقرأ عمل بابا، المعقد والإشكالى والمستند إلى مصادر واسعة، بغير الروح النقدية التى تثير الأسئلة، وتطرح المشكلات، وتربط نقدها هذه الفكرة أو تلك بنقد الأسس التى تقوم عليها ولا تفهم إلا بارتباطها بها.

يلاحظ، من هذا المنظور، أن فى عمل بابا تصديراً للخطاب واللغة على حساب كل ما هو مادى، وإعلاء من شأن النص والتحليل النفسى السيميائى بحيث يتبدى كل أمر على أنه نص ليس غير، نص يتحرك بآليات سيميائية ونفسانية تحل محل الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتعزل الثقافة عن دورها الاجتماعى والسياسى وتغرقها فى هذا الضرب من مفهوم النصية. ويلاحظ أيضاً أن مفاهيم مثل الهجنة والحدية والتجاذب تفضى إلى الإعلاء من شأن المهاجر والأقلى على حساب الشعوب والأكثريات المظلومة والمضطهدة وتؤدى إلى مفهوم لـ المقاومة والهدم والسياسة

غايته أن يحل محل مفهوم الثورة والتغيير. وهذا الأمر الأخير هو ما سنركز عليه أولاً قبل أن ننتقل إلى نقد لما نجده لدى بابا، ولدى النظرية ما بعد الكولونيالية عموماً، من ربط معين بين العرق والجنس والطبقة على نحو يحاكي نظرة التيار ما بعد الحداثي لهذا الثالث الذي غدا ثالثاً مقدساً بالنسبة له.

ثمة اشتباه في أن إقامة بابا فكرته عن امتلاك القوة والمقاومة على سياسات النطق والخطاب تفضي إلى وضع المستعمر والمستعمر، أو المضطهد والمضطهد، في حالة من الاعتماد المتبادل والحوار المتواصل من ذلك النوع الذي يزيل الاختلاف الاجتماعي المادي بين هذين الطرفين المتناقضين ويحل محله اختلافًا خطابيًا وسيميائيًا داخل طرف واحد مكون منهما معاً. وهذا ما يؤدي إلى جعل الاختلاف بين المسيطر والمسيطر عليه اختلافًا غير متعين، وإلى جعل الممارسات الاستغلالية التي يمارسها الأول غير محسومة أو محددة هي ذاتها، مما يجعلها غير متاحة كأساس نظري لأية مقاومة جماعية محسومة أو محددة وبذا يكون الخيار هو الاعتراف بأن من الضروري التخلي عن تلك المقاومة المحسومة والمحددة الرامية إلى التغيير الجذري للعلاقات الاجتماعية السائدة باتجاه مقاربة تتأمل في عدم التسيد الذاتي الذي يسم خطاب الطبقة المسيطرة، أو العرق المسيطر، أو الجنس المسيطر^(١٩)

يبين النظر إلى تاريخ التجربة الكولونيالية، وتجربة الاضطهاد عموماً، أن الاستعمار والاضطهاد قد أخفقا في إقامة تلاحم بشري، وفي ترسيخ علاقة بين الشعوب قائمة على الترجمة الثقافية المتبادلة. فما توطد هو علاقات الهيمنة والإخضاع لا العلاقات التبادلية المتصلة بين المستعمر والمستعمر، بين المضطهد والمضطهد. وربما كان بوسعنا أن نتقبل نظرية بابا في فاعلية المقاومة لو اقتصرنا على المهمشين نظراً لارتحالهم الدائم الذي يحتم عليهم ترجمة الثقافات المتغايرة. أما كما هي، فثمة من يرى أن نظرية بابا لا تفيد الواقع الراهن وتعوق التحرك الإيجابي^(٢٠)

صحيح أن التغيرات الكبرى التي أحدثتها ثورة الاتصالات والمعلومات الحديثة قد أعطت لرأس المال والشركات متعددة الجنسية قوى غير مسبقة في الوصول إلى زوايا الأرض جميعاً، إلا أن ما يميز هذه المرحلة الراهنة من حركة رؤوس الأموال والسلع والعاملين، لا ينبغي أن يسقط على الثقافات بالدرجة التي تدعو بابا إلى الاحتفاء

بالهجنة كما لو أنها حالة منجزة تتحقق دون إخضاع وتملك تمارسهما رءوس الأموال الفازية الأوروبية والأمريكية على العالم الثالث، أو تتحقق خارج العلاقات غير المتكافئة التي تسم القوى الثقافية كما تسم بقية القوى. وإذا يرصد مثل هذا النقد تهرب بابا وسواه من مناقشة هذا الأمر، فإنه يصف المزاج الاحتفائي بالهجنة الثقافية بأنه مزاج الحرية المطلقة الذي يعززه السوبرماركت المعولم إذ يبدى كما لو أن جميع المستهلكين لهم مددهم المتساوي وأن جميع الثقافات فيه ميسورة للاستهلاك بشكل متكافئ، وحسب الخليط أو المزيج الذي يرغب فيه المستهلك (٢١).

والى هذا، فإن مراجعة مفهوم «الهجنة»، والبيئية، تنقاد بالضرورة إلى تناول قضية المنفى والمهاجر، حيث يرى أن الاحتفاء بالهجنة يفضى إلى التغاضى عن الثقافة الوطنية وعن أبناء تلك الثقافة الذين يعيشون فيها عبر إعلاء متصل للمثقف المهاجر على أنه مالك الحقيقة كلها ومجمع كل الثقافات، على نحو يحرره من الجنس والعرق والطبقة والموقع السياسى والثقافى المتعين. والأسئلة المطروحة هنا هي: ما إذا كان فضاء بابا الحدى، ذلك الفضاء الخطابى والنصى المتميز، متاحاً لغير المثقفين الأكاديميين؟ ألا تفضى الحظوة والامتياز اللذان يعطيان لإدوارد سعيد، مثلاً، بوصفه «مثقفاً حدياً» مهاجراً إلى إهمال المنفى الحقيقى للفلسطينيين المشتتين الذين طردهم الاحتلال الإسرائيلى؟ ألا يخفق فضاء هومى بابا الحدى هذا فى تناول الشروط المادية للعالم الثالث؟ أليس من الضرورى التمييز بين النفى والتشرد، حيث ثمة مبدأ فى النفى عادة، فى حين لا نجد فى التشرد سوى التراخى؟ ألا يختلف المنفى، الذى يدفعه نظام بلده أو خوفه من التصفية الشخصية إلى العيش خارج مسقط رأسه عيشة استحالة وألم لا عيشة امتياز وحظوة، ألا يختلف عن المهاجر الذى يأتى إلى المتروبول الغربى بقصد الارتباط لا بالفئات العاملة، بل بالطبقة المهنية الوسطى، مبتدعاً نمطاً بلاغياً يطغى على قضية الطبقة ليتحدث عن الهجرة بوصفها حالة وجودية (٢٢)؟

والانتقاد الذى يطول قضية المنفى والمهاجر عند بابا يطول أيضاً ما يدعوه بـ المنظور الأقلوى أو «المنظور الهامشى». فالاحتفاء الشديد بما هو هامشى وأقلوى لمجرد كونهما هامشياً وأقلوياً، والدفاع العنيد والمتعمد عن كل ما يلفظه النظام من نثار

وحطام وكل ما لا تدمجه عقلانيته الحاكمة، ينسى أن الهوامش والأقليات اليوم تضم النازيين الجدد، والمأخوذون بالصحن الطائرة، والبرجوازية الدولية، وأولئك الذين يؤمنون بضرورة جلد المراهقين الجانحين إلى أن يسيل الدم من أفخاذهم، كما يسخر تيرى إيغلتن من النظرية السخيفة والمجافية للعقل التي تدافع عنها ما بعد الحداثة (٢٣).

وخلاصة هذه الانتقادات هي أن تبصّرات بابا اللاكانية والفوكوية... في حركات التجاذب والهجنة وسكناتهما، لم تحل دون أحادية البعد، وربما هي التي أفضت إليه كما أفضت إلى سخريته من الثورة، وهيغل، وماركس، ومن توق قانون إلى تغيير جذري وكامل للمجتمع، ليقوم مكان ذلك كله انحياز لسياسات الهدم التي يجد بابا أنها أكثر ثورية من سياسات الثورة إذ تقوم على التجاذب الذي لا يريد أن يلغى أو يتعالى وتركز على تلك الفعاليات السياسية الصغيرة والجزئية الممكنة. وبذا يقيم بابا لقانون، مثلاً، جذوراً لدى لاكان ضد هيغل، وفي التشظى ما بعد الحداثي ضد ماركس، فيحل محل قانون الداعي إلى التغيير الجذري قانون داجن يبدو الهدم الذي يمارسه ويدعو إليه أشبه بلفظة فارغة منه بسياسات فعلية (٢٤).

وفي نقده الذي يوجّهه بابا للماركسيين، مثل فريدريك جيمسون، على إعلانهم من شأن الطبقة، نجد أنه يحذو حذو معظم التيار ما بعد الحداثي في تعامله مع ثالث العرق - الجنس - الطبقة تعامللاً لا يفرق بدقة بين هذه الحدود الثلاثة ويضعها على المستوى الواحد ذاته. ففي الظاهر - وعلى السطح الذي يكتفى به ما بعد الحداثيين وبابا - يبدو الربط بين أطراف هذا الثلاثي ربطاً بدهياً ومقنعاً. فبعض البشر يعانون الاضطهاد بسبب جنسهم، وبعضهم بسبب عرقهم، وبعضهم بسبب طبقتهم. غير أن مشكلة مثل هذا القول لا تقتصر على سذاجته وتبسيطيته وإنما تتعداها إلى التضليل والخداع. فليس الأمر أن بعض الأفراد يبدون صفات معينة تفضي إلى تصنيفهم كطبقة مما يؤدي من ثم إلى إخضاعهم. بل الأمر على العكس من ذلك، كما يرى الماركسيون، حيث إن الانتماء إلى طبقة هو بالضبط أن تكون مضطهداً أو أن تكون مضطهداً. والطبقة بهذا المعنى مقولة اجتماعية تماماً، بخلاف كونك امرأة أو كونك تحمل لوناً معيناً. فهذان الأمران الأخيران، اللذان لا ينبغي أن يخلط بينهما وبين كونك نسوياً أو أفروأميركياً، هما مسألة تتعلق بجسدك لا بالثقافة التي تنتمي إليها (٢٥).

وبعبارة أخرى، فإننا هنا إزاء ضربٍ من النزعة الثقافية التي تُغفل ما هو خاص ومميز بشأن تلك الأشكال من الاضطهاد التي تتحرك على السطح البيئي للطبيعة والثقافة. فاضطهاد النساء هو مسألة تمييز بين الجنسين، أى أنه بناء اجتماعي بصورة كاملة، غير أن النساء يُضطهدن بوصفهن نساء، وهو أمر ينطوي على نوع من الجسد يصادف أن يمتلكه المرء. في حين أن كون هذا المرء بورجوازيًا أو بروليتاريًا ليس شأنًا بيولوجيًا على الإطلاق. وإلى هذا، فإن التعالق والارتباط بين الطبقة الوسطى الصناعية والبروليتاريا، بحيث لا يمكن لمجتمع أن يشتمل على إحدهما دون أن يشتمل على الأخرى، هو ارتباط وتعالق من النوع الذي يختلف عن تعالق المقولات الجنسية والإثنية التي لا تكون متبادلة التكوين على هذا النحو الكامل والكلّي. فالذكرى والأنثوى - شأن القوقازي والأفروأميركي - مقولتان تتبادلان التحديد من غير شك، إلا أن أحداً لا يصطبغ جلده بلون معين لأن جلد سواه قد اصطبغ بلون آخر، كما أن أحداً لا يكون رجلاً لأن أحداً آخر هو امرأة، على النحو الذي يكون فيه البعض كادحين بلا أرض لأن سواهم أسياد مالكون للأرض.

وفوق هذا وذاك، فإن ثمة خطأ آخر يشجع عليه هذا الفهم أو الربط لثالوث العرق - الطبقة - الجنس. ذلك أن هذا الربط يقوم في المقام الأول على نوع من الحكم الأخلاقي الذي يرى أن ما تشترك به هذه الجماعات الثلاث هو واقعة أن إنسانيتها الكاملة، تنكر عليها. غير أن ما يجعل طبقة العمال - في نظر الماركسية مثلاً - قوة كامنة للديمقراطية الاشتراكية ليس معاناتها الشديدة أو اضطهادها الشديد أو إنسانيتها الناقصة، بل توضعها الخاص ضمن نظام الإنتاج، وتنظيمها من خلاله وتكاملها معه على النحو الذي يمكنها من تسييره على نحو تعاوني. وهو أمر لا يتوفر لغير الطبقة العاملة من الجماعات التي قد تعاني أكثر من الطبقة العاملة وترزح تحت بؤس أشد. ومثل هذا الأمر لا يقتضي بالضرورة أن تحل الطبقة العاملة محل الجماعات الأخرى في مقاومة القوى الظالمة التي تضطهدها. فلا أحد يستطيع أن يحرر أحداً آخر، وضرورة أن يقوم ضحايا القوة الظالمة بتحرير أنفسهم هي مسألة مبدأ ديمقراطي. وطبيعي، إذن أن يعنى هذا في ميدان الإنتاج المادى أولئك المتضررين بصورة مباشرة من القوة الظالمة القائمة هناك. وما يستتبعه هذا المبدأ ذاته هو أن النساء -

على سبيل المثال، وليس العمال - هن قوى التغيير السياسى حين يتعلّق الأمر بالبطيركية والإطاحة بها. وإذا ما كان خطأ بعض الماركسيين النياندرتاليين أنهم يتخيلون وجود قوة واحدة وحيدة للتغيير الاجتماعى [هى الطبقة العاملة]، فإن الخطأ المقابل هو تخيل أن هذه القوة قد أبطلتها الحركات السياسية الجديدة. وما يعنيه هذا هو إما إنكار وجود الاستغلال الاقتصادى أو التخيل بنوع من الوقاحة النخبوية أن النساء والشاذين أو الجماعات الإثنية ممن لا يشكّلون جزءاً من الطبقة العاملة يمكنهم أن يحلوا محلّ هذه الأخيرة فى تحدى قوة رأس المال (٢٦).

(و)

تبقى تهمة الصعوبة، التى أوردتُ آنفاً بعضاً مما قاله بشأنها عدد من الكتاب المهمين، تبقى أكثر التهم التى تكرر كيلها لبابا. أما جوابه بهذا الشأن فيتلخّص فى أن تهمة عدم الوضوح هى التهمة الكبرى التى يمكن أن توجّه لكل من يريد القيام بعمل جدّى، وأنها يجب أن تؤخذ بجدية بالغة لأن كتاباً لا بد أن يتأذى إذا ما كان مفتقراً إلى الوضوح فلا يتمكن الناس من الاستجابة له والتأمل فيه والانتفاع به. لكنه يرى أن الأجزاء الصعبة فى عمله هى غالباً تلك الأماكن التى يحاول أن يفكر فيها أصعب التفكير، تلك الأماكن التى يحاول فيها خوض معركة مع نفسه، تلك اللحظات من الغموض التى تشتمل على حدود ما يفكر به، وعلى آفاق لم يتم بلوغها بعد،... لحظات يشعر فيها المرء أن ثمة شيئاً يجب أن يقوله، شيئاً يمكن أن يأتى على فمه دون كلمات، ويمكن لليدين أن ترسماه فى الهواء، لكنه شىء لا يستطيع المرء أن يمسك به مع أنّه يحاول (٢٧).

وبذا يكون التفاوت بين رأى بابا ورأى بعض قرائه بشأن الصعوبة، ليس تفاوتاً من النوع الذى يجعل أولئك القراء صنفاً من الأغبياء الذين يحول بعض التعقيد بينهم وبين الفهم. فالصعوبة، بل الصعوبة البالغة، التى يتسم بها عمل بابا، تقف على مستوى آخر غير هذا، مستوى يمكن التمثيل له بما قاله كمال أبو ديب عن صعوبة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد:

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه
صعب القراءة والترجمة. ففى مواجهة فكر عميق،

مسفسط حتى الإدهاش، غائر في مصائر المعرفة الإنسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعينة يضيئها إضاءة فذة (٢٨).

كما يمكن التمثيل له أيضاً بما قالته سامية محرز عن صعوبة غاياترى سبيفاك:

صعوبة الأسلوب، صعوبة المرجعية والمنهجية، صعوبة مستوى التحليل.... داخل وخارج الأكاديمية... من العالم الثالث تتحدى، وبجراحة، حدود العوالم التي تعمل بداخلها سواء كان ذلك في الغرب أو في الشرق. وسمة الصعوبة هذه قد تكون العنصر الفاصل عند مؤيديها ومهاجميها على السواء فهي (أى الصعوبة) السبب في الإعجاب الشديد بذلك الأسلوب المتميز والدقيق في تطوير لغة ومنهجية الآخر وهي السبب أيضاً في السخط على ذلك الأسلوب الذي يخرج باستمرار على طرائق الكتابة الأكاديمية خروجاً محرجاً للقارئ الذي تعود على الصياغة الأكاديمية التي تبنى بناءً متسقاً يؤدي في النهاية إلى الحقيقة (٢٩).

ولعل مصدر الصعوبة الأساسي لدى هذا الثلاثي ما بعد الكولونيالى هو ذلك المنطلق أو الأساس الفكرى، المستمد من مصادرهم ما بعد البنيوية الفرنسية، الذى يقضى بتدعيم أهمية الدال على حساب أهمية المدلول وتمثيل ذلك فى الكتابة التى يكون تركيبها مصطنعاً إلى حد بعيد، حيث يسود اللعب على الألفاظ، واللحن أو استخدام الكلمات فى غير ما وضعت له، والمعانى المزدوجة، والاشتقاق الجرىء،

ومختلف ضروب الغموض والإبهام والالتباس، وحيث لا يكون مصدر الصعوبة مقتصرًا على الأسلوب وحده، بل يتعداه إلى تلك الرغبة الجدّية بتحدى الأفكار التي تحكم الطريقة التي نقرأ بها.

إزاء الصعوبة ومصادرها، وإزاء فكر بابا عمومًا، وجدتنى - فى ترجمتى **مواقع الثقافة** - أترجّح بين رؤيتين إلى الترجمة لا أريد أن أحسم بينهما نظرًا للفوائد التي قدر لكلّ منهما أن تمنحها لتجربتي وللقارئ تاليًا. تتمثل الرؤية الأولى فيما يراه آلن باس، مترجم كتاب ديريدا الكتابة والاختلاف إلى الإنجليزية، من أن كثيرًا من المترجمين غالبًا ما يحاولون استخدام لغة هى بمثابة تسوية بين اللغة المنقول إليها كما هى معروفة وهذه اللغة ذاتها كما يرغبون أن تكون بحيث تتمكّن من استيعاب ما يعترضهم من مشاكل ترجمية وتلتقط أقصى ما يمكن التقاطه من النصّ الأصلي. غير أن لغة الترجمة القائمة على التسوية هذه لا تكون قابلة للفهم إلا من قبل أولئك الذين يقرأون الترجمة مع النصّ الأصلي. ولذا، فإن باس يختار أن يترجم إلى اللغة كما هى معروفة، بما يعنى فى بعض الأحيان إعادة ترتيب وتقطيع بعض الجمل الطويلة، وقبول ضياع بعض اللعب على الألفاظ، والتعليق على بعض الأمور، إلخ. وهو يرى أن هذه المصاعب العملية مرتبطة بمسألة الدالّول اللغوى ذاته. فهل يمكن لأية ترجمة أن تدلّ على الشيء ذاته كما النصّ الأصلي؟ إلى أية درجة يكون لعب الدواليل - اللعب على الألفاظ، واللعب الأسلوبى - حاسمًا بالنسبة لما يدلّ عليه النصّ (٣٠)؟

والحال، أن جاك ديريدا نفسه كان قد تطرّق لهذه المسائل فى مقابلة مع جوليا كريستيفا نشرت فى كتابه **مواقع بعنوان السيميولوجيا والغراماتولوجيا**. واصلب الموضوع، بحسب ديريدا، هو ذلك المفهوم الموروث الذى مفاده أن الدالّول "sign" يتألف من دالّ ("signifier" أو جزء حسّى) ومدلول "signified" حامل للمفهوم أو المعنى، حيث لم يكفّ تاريخ الميتافيزيقا عن أن يفرض على السيميولوجيا (أو علم الدواليل) أن تبحث عن مدلول متعال، أى عن مفهوم مستقل عن اللغة، من عالم آخر، مشتقّ غالبًا من النموذج اللاهوتى الخاص بحضور الله. غير أن ديريدا يرى - على الرغم من ذلك - أننا حتى لو تمكّنا من تبيان أن التقابل الموروث بين الدالّ والمدلول هو تبادل مبرمج من قبل الرغبة الميتافيزيقية، بمعنى أنه متعال، فإن ذلك لا

يعنى أن بمقدورنا أن نهجر هذا التقابل ببساطة بوصفه مجرد وهم أو ضلال تاريخى .
يقول ديريدا (على النحو الذى بدّلنا فيه بعض الشيء من ترجمته العربية بمقارنتها
مع الترجمة الإنجليزية) :

إن كون هذا التقابل أو هذا الاختلاف لا يمكن أن يكون
جذرياً ومطلقاً لا يحول بينه وبين الاشتغال أو حتى بينه
وبين أن يكون ضرورياً لا غنى عنه ضمن حدود معينة
هى حدود جدّ واسعة . وعلى سبيل المثال ، فإنه ما من
ترجمة يمكن أن تكون ممكنة من دونه . والواقع أن الثيمة
المرتبطة بمدلول متعال قد تكونت فى أفق قابلية للترجمة
نقية ، وشفافة ، لا لبس فيها ولا إيهام . غير أن الترجمة -
ضمن الحدود التى تبدو فيها ممكنة - تمارس الاختلاف
بين المدلول والبدال . وبما أن هذا الاختلاف لم يكن نقياً
أبداً ، فإن الترجمة ، مثله ، لا تكون أكثر نقاءً . ولذا ينبغي
أن نحل محل فكرة الترجمة فكرة التحويل : تحويل منظم
للغة إلى لغة أخرى ، وللنص إلى نص آخر . فنحن لسنا -
ولم نكن أبداً فى الحقيقة - إزاء نقل من أى نوع
لمدلولات نقية - سواء من لغة إلى لغة أو ضمن اللغة
الواحدة - مدلولات تترك عذراء لا تمسها أداة التدليل أو
حامله (٣١) .

وإزاء رأى ديريدا الذى يستند إليه باس فى رؤيته أن على المترجم أن يكون متأكداً
من أنه قد فهم تركيب النصّ الأصيل ومفرداته كما يتيح للغة القيام بعمل التحويل ،
وأن هذا يغدو أسهل وأيسر إذ يطيع المترجم تقييدات لغته ويخضع لها ، وأن إجبار
المترجم لغته على أداء أشكال غير معتادة قد يكون مرده عدم إحاطته بالنصّ الأصيل
وليس صعوبة هذا الأخير ، إزاء كل ذلك ثمة رأى ثانٍ يمثل له ما عبّر عنه كمال أبو
ديب فى تقديمه ترجمة الاستشراق لإدوارد سعيد .

فالمعنى الأساسى للترجمة - عند كمال أبو ديب - هو تمثيل النصّ المترجم فى لغة
قادرة على تجسيد خصائصه البنيوية الكلية ، وليس رسالته الفكرية وحسب ، بعد أن
يكون المترجم قد قام ، بالطبع ، بتعلّل كل ذلك تمثلاً مدركاً . ومن هنا تنبع ضرورة

مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالة فقط، بل صيغة أيضاً، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والاطراد والكثافة في العلاقات، أى قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول إلى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في المغايرة الدائمة من سياق إلى سياق للألفاظ التى تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. وهذا ما يقتضى، فى عرف أبوديب، الجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس، بل بوصفها عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما. وآية ذلك كله، كما سبق القول، هو أن التمثيل إخلاص للنص الممثل الذى لا يجسد فكراً وحسب، أو طريقة فى معاينة العالم فقط، بل يجسد أيضاً طريقة فى التعامل مع اللغة، أو بنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردى المبدع. وبذا تكون مهمة المترجم هى تمثيل حصيلة الفاعليتين (أى النص) فى اللغة التى ينقل إليها. أمّا غاية ذلك، فضلاً عن تجسيد بنية الفكر المنشئ، فهو الإسهام فى توسيع بنية اللغة المنقول إليها، لأن ما نحتاج إليه هو التفجير وليس حشر كل شيء فى البنية القائمة (بشرحه وتبسيطه) وتحويله إلى ما يمكن أن يقال مباشرة (٣٢).

ومع أن المقام لا يتسع لمناقشة نظرية مفصلة لهذين الرأيين، فإن من الممكن القول أننى اخترت- بين التمثيل المخلص للنص الممثل والتحويل الذى لا ينقل أية مدلولات عذراء نقية، أن أقطن فضاء ثالثاً يزيل ما بينهما من استقطاب أو ثنائية، فى تلك المنطقة من عدم قابلية الترجمة التى تولد منها إمكانية الترجمة، بحيث أقدم للقارئ أقصى ما يمكن من الأمانة وأقصى ما يمكن من قابلية الفهم فى آن معاً. وإذا ما كنت أكرر هنا مفردات بابا ومصطلحاته، فلأننى أرى أن العيش على الحدود، فى الفضاء الثالث، أمر ضرورى حين يتعلق الأمر بكل ما يدفع المعرفة والثقافة قدماً ويسرهما. بخلاف ما يكون عليه الحال حين يتعلق الأمر بضرب من الفضاء الثالث الذى يصون منظومة التناقض القائمة ويدفع إلى استساغة العيش فى إطارها بدلاً من الإطاحة بها، كما يفهم من بابا فى بعض الأحيان.

بابا، أستاذ الأدب الإنجليزى والفن فى جامعة شيكاغو، وعضو الهيئة الاستشارية فى معهد الفن المعاصر وعضو هيئة المدراء فى المعهد الدولى للفنون البصرية، وكتاهما فى لندن. بابا، الأستاذ الزائر فى عدد من الجامعات الدولية، والموصوف بأنه

واحد من بين العشرين مفكراً الأبرز في حقبتنا هذه. وبابا، مؤلف موقع الثقافة (روتلج ١٩٩٤) ومحرر الأمة والسرد (روتلج ١٩٩٠)، وكلاهما كان له نفوذ واسع ورفيع في تحديد ما تعنيه الدراسات الكولونيالية والثقافية، وفي رسم آفاق النظرية المعاصرة، مما يقتضى من القارئ أن يستنهض كل الطاقة على الفهم والاستمتاع، وكل القدرة على القراءة النقدية أيضاً.

نائر ديب

اللاذقية ٢٢/٨/٢٠٠٢

هوامش مقدمة المترجم:

- ١ - أوردت ذلك سامية محرز في تقديمها لترجمة مقالة غاياترى سبيفاك دراسات التابع، تفكيك التاريخ، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨، ١٩٩٨، ص ١٢٢-١٥٦.
- ٢ - جيمس صيداوى، جغرافيا ما بعد الاستعمار: بحث استطلاعى، ترجمة أسعد حليم، الثقافة العالمية، العدد ١٠٨، سبتمبر-أكتوبر ٢٠٠١، ص ٥٢-٧٧.
- ٣ - تيموثى ميتشل، مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، ترجمة بشير السباعى، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨، ١٩٩٨، ص ١٠٠-١٢١.
- ٤ - Translator translated: interview with cultural theorist Homi Bhabha, by W.J.T. Mitchell", Artforum, V.33, n.7 (March, 1995): 80-84.
- ٥ - إنجيل مرقس : ٧ : ٨ : ٢٣ .
- ٦ - Balachandra Rajan, "Review of The Location of Culture", Modern Philology, V. 95, n.4 (May, 1998): 490-500.
- ٧ - انظر، محسن جاسم الموسوى، مواجهات إعجاز أحمد الثقافية، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨، ١٩٩٨، ص ٨٠ - ٩٩ .
- ٨ - "Translator translated".
- ٩ . "Translator translated".
- ١٠ - مصطلح التابع يعود إلى المفكر الماركسى الإيطالى الشهير غرامشى الذى يشير به إلى العمالة الريفية والبروليتاريا، فى حين تستخدم جماعة دراسات التابع هذا المصطلح للإشارة إلى القطاعات الواقعة خارج الصفوة الهندية، خاصة الريفية منها.
- ١١ - غاياترى سبيفاك، دراسات التابع، تفكيك التاريخ. ورد سابقاً.
- ١٢ - "Translator translated".
- ١٣ - المصدر السابق.

١٤ – Tim Wood, "Review of The Location of Culture", British Journal of Aesthetics, V.35, n.3 (july, 1995): 292-293.

١٥ – تيموئي ميتشل، مصدر سابق.

١٦ – جيمس صيداوي، مصدر سابق.

١٧ – "Translator translated".

١٨ – راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاريوق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، مايو 2001، ص ٧٨.

١٩ – Amorhini.J.Sahay, "Review of The Location of Culture", College Literature, V.33, n.1 (Feb, 1996): 227-232.

٢٠ – تنقل ماري تريبز عبد المسيح هذا الانتقاد لبابا عن بنيتا باري. انظر: ماري تريبز عبد المسيح، الترجمة الإنماء خطاب عابر للثقافات، نزوي، العدد ٢٠، ص ٧٧ – ٨٦.

٢١ – محسن جاسم الموسوي، مصدر سابق.

٢٢ – المصدر السابق.

٢٣ – تيري إيجلتون، أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار - اللاذقية، ٢٠٠٠ ص ١٧-١٨.

٢٤ – Nigel Gibson, "Thoughts about doing Fanonism in the 1990s", College Literature, V.26, n.2 (spring , 1999): 96-97.

٢٥ – تيري إيجلتون، مصدر سابق، ص ١١٣.

٢٦ – المصدر السابق، ص ١١٥، ١١٧ – ١١٨.

٢٧ – "Translator translated".

٢٨- انظر «مقدمة المترجم» التي وضعها كمال أبو ديب لترجمته الاستشراق لإدوارد سعيد، مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت ١٩٨١ - ص ٩.

٢٩ - سامية محرز، مصدر سابق.

٣٠ - "Translator's Introduction", in Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated and introduced by Alan Bass, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, pp xiv-xv.

٣١- جاك ديريدا، مواقع، ترجمة وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٢٤.

٣٢ - كمال أبو ديب، المصدر السابق، ص ١٠ - ١٢، ١٤.

إهداء المؤلف:

إلى ناجو وخرشيدى بابا

مدخل

مواقع الثقافة

ليس الحدُّ ما يتوقف عنده شيءٌ ما.
الحدُّ، كما أدرك الإغريق، ما يبدأ
منه شيءٌ ما حضوره.

مارتن هيدغر، «البناء والسكنى والتفكير»

حيوات على الحدود: فنُّ الحاضر

تتمثل إضافة عصرنا في أنه يُمَوِّعُ سؤال الثقافة في عالم الـ ما بعد. فلقد بتنا، على حافة القرن، أقلَّ انشغالاً بالفناء (موت المؤلف) أو الظهور (ولادة الذات). ووجودنا اليوم موسوم بإحساسٍ قائم بضرورة البقاء، نعيش على تخوم الحاضر، الذى لا يبدو أن ثمة اسماً يناسبه سوى الانسياح السائر والخلافى للسابقة ما بعد: ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية....

والـ ما بعد ليس أفقاً جديداً، ولا مغادرة للماضى.... ولعلَّ البدايات والخواتيم أن تكون الأساطير التى تمَدَّ السنوات الوسيطة بأسباب البقاء، أمّا عند نهاية القرن، فنجد أنفسنا فى لحظة انتقال حيث يتقاطع الفضاء والزمان ليحدِّثا صوراً معقدة من الاختلاف والهوية، والماضى والحاضر، والداخل والخارج، والاشتمال والإقصاء. ذلك أن فى الـ ما بعد ضرباً من الإحساس بفقدان الاتجاه أو اضطراب الوجهة: حركة استكشافٍ قلقة يلتقطها على أفضل وجه ذلك الفصل الذى يقيمه الفرنسيون بين

الكلمتين au-delà ، هنا وهناك، في الأنحاء جميعاً، Fort/ da* ، قريب وبعيد، خلف وقُدَام (١).

لقد أفضى الابتعاد عن وحدانية الطبقة أو الجنس كمقولتين نظريتين وتنظيميتين رئيسيتين إلى تبين مواقع الذات - سواء تعلق ذلك بالعرق، أو بالجنس، أو بالجيل، أو بالموقع المؤسساتي، أو بالموقع الجغرافي السياسي، أو بالتوجه الجنسي - مما ينطوي عليه كل قول بالهوية في العالم الحديث. فالجديد على المستوى النظري، والحاسم على المستوى السياسي، هو الحاجة إلى المضي بالتفكير أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية والبدئية والتركيز على تلك اللحظات أو السيرورات التي ينتجها الإفصاح عن الاختلافات الثقافية. فهذه الفضاءات البيئية، تفسح المجال لبُورَة الاستراتيجيات المتعلقة بالذات والذاتية - فردية كانت أو جماعية - الأمر الذي يُطلق دواليل** جديدة للهوية، ومواضع جديدة للتعاون، والتنازع، لدى القيام بتحديد وتعريف فكرة المجتمع ذاتها.

* fort/da ، لفظتان سمعهما فرويد بينما كان يراقب حفيده وهو يقذف دمية بعيداً عنه ويصرخ: fort (بمعنى اذهبى هناك) ، ثم يجذبها ثانية بخيط صائحاً: da (تعالى هنا) . وقد فسّر فرويد هذه اللعبة بأنها سيطرة الطفل الرمزية على غياب أمه . وقد أخذ بعض النقاد هذه اللعبة على أنها ومضات السرد الأولى وأقصر قصة يمكن تخيلها: شيء ضائع يتم استعادته . (بالمناسبة، فإن كل الهوامش المنجّمة هي من وضع المترجم في حين أن هوامش الكاتب المرقّمة موجودة في نهاية كل فصل).

**الدواليل، جمع دالول، حيث أضع هذه المفردة مقابل كلمة sign حين تأتي في السياق الألسني والسيمائي، وذلك بخلاف ما هو شائع من ترجمتها بـ علامة أو إشارة . ومبررات ذلك هي أن كلمة دالول تلبى، في لفظها، ما قاله سوسور عن أن الـ "sign" هي اجتماع دال "signifier" ومدلول "signified" ، وهي تحافظ على الجذر المشترك بين هذه المفردات وسواها، مثل الدلالة "significance" ، والتدليل "signification" ، كما أنها توفر كلمة علامة كمقابل للكلمة الإنكليزية "mark" ، فضلاً عن أسباب أخرى مهمة . ويبدو أن حسن قبيسى وأنا الوحيدان اللذان يحذران هذا الحذر.

والحال، أن هذه السطوح البيئية أو الفُرجات الخلالية البازغة - من تداخل ميادين الاختلاف وانزياحها - هي المكان الذي تخضع فيه للتفاوض* تلك التجارب الجمعية وبين الذاتية، مما يتعلّق بالانتماء إلى أمة، أو بمصلحة الجماعة، أو بالقيمة الثقافية. والسؤال هو كيف تشكّل الذوات بينياً، بما يزيد على مجموع أجزاء الاختلاف (الذي عادة ما يرتل على النحو: عرق/ طبقة/ جنس، الخ)؟ كيف تصاغ استراتيجيات التمثيل أو امتلاك القوة في دعاوى الجماعات المتنافسة حيث يمكن لتبادل القيم، والمعاني، والأولويات ألا يكون تعاونياً وحوارياً على الدوام، على الرغم من تواريخ الحرمان والتمييز المشتركة، وإنما قد يكون تناحرياً وصراعياً على نحو عميق، بل وقائماً على التفاوت والتباين أيضاً؟

مما يؤكد على قوة هذه الأسئلة لغة الأزمات الاجتماعية قريبة العهد التي أضرمت شرارتها تواريخ الاختلاف الثقافي. فالصراعات في الشطر الجنوبي الأوسط من لوس أنجلوس، بين الكوريين، والأميركيين من أصل مكسيكي، والأميركيين من أصل أفريقي تتركز حول مفهوم الازدراء، هذا المصطلح الذي صيغ على تخوم الحرمان الإثنى فكان دالولاً للعنف العنصري وعرضاً من أعراض الظلم الاجتماعي في آن معاً. وفي أعقاب قضية الآيات الشيطانية في بريطانيا العظمى، تحالفت النسويات السوداوات والنسويات الإيرلنديات، على الرغم من اختلاف جمهوريهما، ضدّ إضفاء الصبغة العنصرية على الدين، انطلاقاً من أن هذا الإضفاء هو الخطاب*** السائد

* التفاوض ، negotiation ، مصطلح شائع لدى هومي بابا والنظرية ما بعد الكولونيالية عموماً. وتفسّر غاياترى سبيفاك هذا المصطلح بالإشارة إلى أن الخصم يجب أن يحارب على أرضه وبأساليبه. والتفاوض هو أن يحاول المرء تعديل شيء فرض عليه، لأنه مرغّم على الإبقاء على تلك البنى ولا يستطيع قطعها تماماً. كما يستخدم هذا المصطلح في بعض (الأحيان للإشارة إلى رفض المنظرين ما بعد الكولونياليين اتباع منهج نظيري واحد، حيث يتفاوضون مع عدد كبير جداً من الأدوات المنهجية والنظرية والفلسفية، بحيث يكون التفاوض تأثراً ونقداً وإعادة تأهيل في الوقت ذاته.

** ربما كان من المفيد التذكير بأن الخطاب discourse عند فوكو يتشكل من وحدات ذرية هي المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكل بدورها حقولاً خطابية. ويعنى الخطاب عند فوكو في بعض الأحيان الميدان العام لمجموع المنطوقات، وفي أحيان أخرى مجموعة متميزة من المنطوقات، وفي أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنه ليس طريقة في التعبير أو تجلياً لذات واعية. ومن أهم شئون الخطاب أن المعرفة والسلطة أو القوة تتمفصلان فيه.

الذى تمثل الدولة من خلاله ما يتضمنه من صراع وكفاح، مهما يكن هذان الأخيران علمانيين أو حتى «جنسيين».

إن مصطلحات التشابك الثقافي، سواء كان هذا التشابك تناحرياً أو اندماجياً، هي مصطلحات تنتج أدائياً. فلا ينبغي التسرع في قراءة تمثيل الاختلاف على أنه انعكاس لخصائص إثنية أو ثقافية معينة مسبقاً ومدونة في لوح التراث المحفوظ. والإفصاح الاجتماعي عن الاختلاف هو - من المنظور الأقلوي - تفاوض معقد ومتواصل يسعى إلى إقرار ضروب الهجنة الثقافية التي تبزغ في لحظات التحول التاريخي. وحقّ التدليل من هامش القوة والامتياز المقررين لا يتوقف على استمرار التراث، وإنما يلوذ بقوة هذا الأخير كيما يعاد نقشه في الشروط العارضة والمتناقضة التي تكتنف حيوات أولئك الذين هم من الأقلية. والتقدير أو الاحترام الذي يمنحه التراث إنما هو شكل جزئي من أشكال تعيين الهوية*. فهو إذ يعيد إخراج الماضي على مسرح الحاضر إنما يدخل إلى ابتداء التراث زمنية ثقافية أخرى مباينة ومغايرة. وهذه سيورة تحول دون أي نفاذ مباشر إلى هوية أصلية أو تراث قار. وتشابكات الاختلاف الثقافي الحدودية يمكن أن تكون قائمة على التراضي والإجماع بقدر ما يمكن أن تكون قائمة على الصراع، وقد تدحض ما وضعناه من تعريف للتراث والحدثة، وتعيد ترتيب الحدود المتعارف عليها بين الخاص والعام، والرفيع والوضيع، وتتحدى توقعات التطور والتقدم المعتادة.

أردت أن أصنع أشكالاً أو أن أقيم وضعيات تجسد نوعاً من الانفتاح.... لأعمالى علاقة وثيقة بنوع من السيولة، أو الحركة ذهاباً وإياباً، بعيداً عن إطلاق أية مزاعم تتعلق بطريقة في الوجود خصوصية أو جوهرية (٢).

* تعيين الهوية identification : في الفلسفة، يقتضى تعيين هوية الأشياء أن يكون تمييزها قد تم مسبقاً. وهذا يعنى أن الهوية نسبية ومؤقتة و عقلية، في حين أن تطورها وتدهورها مطلقان. وفي التحليل النفسي، غالباً ما يرد هذا المصطلح بمعنى لازم (يرتد على الشخص ذاته) حيث يشير إلى عملية نفسية يتمثل الشخص بواسطتها أحد مظاهر أو خصائصه أو صفات شخص آخر، ويتحول، كلياً أو جزئياً، تبعاً لنموذجه، وهنا يترجم هذا المصطلح بـ «التمامي». غير أنه قد يرد أيضاً بمعنى متعدد فينتطبق عندئذ مع تعيين الهوية وتحديدها.

هذا ما تقوله رينيه غرين، (الفنانة الأمريكية من أصل إفريقي). إنها تفكر في الحاجة إلى فهم الاختلاف الثقافي على أنه نتاج للهويات الأقلوية التي تنشطر وتتنافر فيما بينها وتتغرب عن ذاتها، في فعل تفصلها في جسد جمعي والإفصاح عنها من خلال هذا الجسد.

لا تعكس التعددية الثقافية تعقيد الوضعية التي أواجهها كل يوم.... فهي وضعية تتطلب من الشخص أن يخطو خارج ذاته/ ذاتها كيما يرى حقاً ما يفعله/ تفعله. لا أريد أن أحكم على شعب طيب النوايا وأقول (كما هو مكتوب على تلك القمصان التي تباع في الشوارع) إنه أسود، ألا تفهم. فعندي، أن مثل هذا الأمر يضفي طابعاً جوهرياً على السواد (٣).

إن امتلاك القوة السياسية، والتوسع في قضية التعددية الثقافية، يأتيان من طرح أسئلة التضامن والجماعة من المنظور البيني أو الخلالى. فالاختلافات الاجتماعية لا تختبر ولا تعاش من خلال تراث ثقافي مؤصل مسبقاً، وإنما هي دواليل انبثاق جماعة يتم تصورها كنوع من المشروع. أى كنوع من الرؤيا ومن البناء فى آن معاً. هذا المشروع الذى يأخذك أبعد من ذاتك كيما تعود، بروح من إعادة النظر وإعادة البناء، إلى شروط الحاضر السياسية:

حتى حينئذ، فإن الأمر يبقى أمر صراع على القوة بين جماعات متعددة قائمة ضمن كل جماعة من الجماعات الإثنية؛ صراع بشأن ما يقال ومن الذى يقول ما يقال، ومن يمثل من؟ وما الجماعة أصلاً؟ ما الجماعة السوداء؟ ما الجماعة لاتينية الأصل؟ إننى أواجه مشكلة إذ أفكر بهذه الأشياء جميعاً على أنها مقولات أحادية مصمتة وجامدة (٤).

وإذا ما كانت أسئلة رينيه غرين تكشف عن فضاء خلالى واستنطاقى قائم بين فعل التمثيل - من؟ ما؟ أين؟ - وحضور الجماعة ذاتها، فلننظر إذاً إلى تدخلها الإبداعي فى

نطاق هذه اللحظة البيئية. فعمل غرين المتعلق باختيار المواقع المعمارية، مواقع الجينالوجيا* (خارج الموقع، معهد الفن المعاصر، لونغ آيلند سيتي، نيويورك)، يكشف ويزيح منطق الثنائيات الذي غالباً ما تبني هويات الاختلاف من خلاله (أسود/ أبيض، ذات/ آخر). بل إن غرين تجعل من بناء المتحف ذاته استعارة، ولا تكفي باستخدامه كمجرد فضاء للعرض:

لقد استخدمت العمارة بمعناها الحرفي على أنها ضرب من المرجع أو الإحالة، فاستخدمت العلية، وحجرة الرجل، وبئر السلم لأقيم ضرباً من التداعي والاقتران بين تقسيمات ثنائية معينة كالأعلى والأدنى والجنة والجحيم. ولقد غدا بئر السلم فضاءً حدياً، ممراً بين المناطق العليا والمناطق الدنيا، تلك المناطق التي وضع على كل منها لوحات تشير إلى السواد والبياض^(٥).

إن بئر السلم - بوصفه فضاءً حدياً، فيما بين الهويات المحددة - يغدو سيرورة من التفاعل الرمزي، نسيجاً ضاماً يبني الاختلاف بين الأعلى والأدنى، والأسود والأبيض. فالاقتراب من بئر السلم والابتعاد عنه، وما يتيح من حركة ومرور مؤقتين وعابرين، يمنع الهويتين الواقعتين في طرفيه من أن تستقرا في قطبين أصليين. فهذا الممر الخلالى بين تعيينات ثابتة للهوية يكشف عن إمكانية هجنة ثقافية تصون الاختلاف دون تراتبية مزعومة أو مفروضة:

عادة ما أتحرك خلفاً وقداماً بين تحديدات عرقية وتحديدات مستمدة من الفيزياء أو غير ذلك من التحديدات الرمزية. وجميع هذه الأشياء تغدو ضبابية على نحو من

* الجينالوجيا، genealogy: تعنى فى أصلها اليونانى سرد الأصل والفصل. وقد استخدمها دارون فى نظريته عن التطور وأصل الأنواع. كما استخدمها نيتشه بمعنى البحث فى البدايات والبحث فى التطور والرقى فى آن معاً. وهو ينتقد مختلف معانى الأصل ويرى أن الجينالوجيا تعمل على تعيين البدايات بدل البحث فى الأصل، حيث يعنى البحث عن البداية بحثاً عن البدايات التى لا تدخل تحت الحصر. أما عند فوكو فالجينالوجيا تستخف بالأصول ولا تبحث عن جوهر ثابت أو قانون أساسى أو غاية ما ورائية، بل تبين، بخلاف الطريقة التاريخية التقليدية، الانقطاعات والفواصل، ولا تهتم بالتطور والتقدم بل تبين التكرار، كما لا تهتم بالعمق بل بالسطح والتفاصيل الصغيرة والانتقالات. وهى عند فوكو طريقة فى تحليل الخطابات كانت بمثابة تعديل أو إضافة إلى طريقته الأركيولوجية التى اتبعها فى البداية.

الأنحاء.... إن إبراز جينالوجيا الطريقة التي تعمل بها المناطق الملونة وغير الملونة هو أمر مهم وشائق بالنسبة لى (٦) .

يشير الـ ما بعد، إلى مسافة مكانية، ويسمى تقدماً، ويعد بالمستقبل، غير أن ما نبديه من بوادر تخطى الحاجز أو الحد - فعل المضى ذاته إلى المابعد - ليس قابلاً للمعرفة، ولا للتمثيل، دون عودة إلى الحاضر الذى يغدو، فى سيرة التكرار*، متفارقاً ومنزاحاً. فتصور المسافة المكانية - تصور أن نعيش أبعد من حدود عصرنا ولو قليلاً - يبرز الاختلافات الاجتماعية والزمنية التى تقطع أطراد إحساسنا المتواطئ بالتعاصر الثقافى. وبذا لا يعود من الممكن تصور الحاضر على أنه قطيعة أو ارتباط بالماضى أو المستقبل، لا يعود حضوراً متزامناً: حيث يتكشف حضورنا الذاتى القريب، أو صورتنا العامة، عما فيهما من ضروب الانفصال، وعدم المساواة، والأقليات. وبخلاف يد التاريخ المحنكة التى تسبح بالزمن المتعاقب مثل سبحة، ساعية إلى إقامة صلات سببية متسلسلة، فإننا نواجه الآن ما يصفه ولتر بنجامين بانتزاع لحظة مونادية** من مسار التاريخ المتجانس، وإقامة تصور للحاضر على أنه زمن الآن، (٧).

وإذا ما كان لوطانة عصرنا - ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد النسوية - أى معنى من المعانى، فإن هذا الأخير لا يكمن فى الاستخدام الشعبى لك ما بعد، ذلك الاستخدام الذى يريد به التعاقب (تال للنسوية)، أو الاستقطاب (ضد الحداثة). فهذه المصطلحات التى لاتنى تومئ إلى المابعد، ليس لها أن تجسد طاقته القلقة المنطوية على المراجعة وإعادة النظر إن لم تحول الحاضر إلى موضع للتجربة ولامتلك القوة فسيح ومن غير مركز. وعلى سبيل المثال، فإنه إذا ما اقتصر الاهتمام بما بعد الحداثة

* لا يرد التكرار عند بابا فقط بمعناه المؤلف الذى يشير إلى إعادة ما سبق ومضاعفته واستنساخه بالمعنى الذى يفترض مسبقاً تفرد اللحظة الأولى ووحدايتها وسلامتها. فما هو سابق يعتمد على إمكانية التكرار، وما لا يقبل التكرار لا يمكن أن يكون، بحيث ديريدا. وبهذا المعنى فإن التكرار شرط لإعادة الإنتاج والهوية، كما ينطوى على كونه أساس التغيير وأصله. وفى التحليل النفسى يحتل مفهوم التكرار مكانة أساسية ويشير إلى تجارب قديمة دون تذكر نموذجها الأصلى، بل يعيش الشخص على العكس من ذلك انطباعاً على درجة عالية من الحيوية بأن المسألة ترتبط بشئ يجد تبريره الكامل فى الواقع الراهن.

** الموناد، monad: كلمة لاتينية الأصل تعنى الوحدة الأساسية. وفى الفلسفة، هو الوحدة البنائية الجوهرية للوجود. والموناد واحد من المفاهيم الأساسية فى فلسفة لايبنتز. وهو عنده جوهر بسيط مغلق لا يقبل التغيير.

على الاحتفاء بتشظى السرديات الكبرى،* الذى أحدثته عقلانية ما بعد التنوير فإن ما بعد الحداثة سوف تبقى - على الرغم من كل إثارتها الفكرية - مشروعاً ضيقاً ومحدوداً على نحو عميق.

فالدلالة الأعرض للشرط ما بعد الحديث تكمن فى إدراك أن الحدود، الأستمولوجية لتلك الأفكار المركزية الإثنية هى أيضاً حدود النطق الخاصة بسلسلة من التواريخ والأصوات النافرة، بل الخارجة والانشقاقية الأخرى: النساء، والمستعمرين، والجماعات الأقلوية، وذوى النزعات الجنسية المحظرة. ذلك أن ديموغرافيا الأممية الجديدة هى تاريخ الهجرة ما بعد الكولونيالية، وسرديات الشتات الثقافى والسياسى، والانزياحات الاجتماعية الكبرى التى حلت بالجماعات الفلاحية وجماعات السكان الأصليين، وشعرية المنفى، ونثر اللاجئين السياسيين والاقتصاديين المتجهم. وهذا ما يعنيه أن الحد يغدر المكان الذى يبدأ منه شىء ما حضوره، فى حركة لا تختلف عن الإفصاح عن الـ ما بعد ذلك الإفصاح المتنقل والمتجاذب مما رسمت خطوطه العريضة: «يواكب الجسر مواكبة دائمة ومختلفة فى كل مرة سبل البشر المتوانية والعجلى جيئةً وذهاباً، كيما يمكن لهم أن يبلغوا الضفاف الأخرى.... فالجسر بوصفه ممراً يجمع تلك التقاطعات، (٨).

ثمة سيرة عميقة من إعادة التعريف تخضع لها تلك المفاهيم التى تُعتبر أساساً للمقارنة بين الثقافات، مثل مفهوم الثقافات القومية المتجانسة، أو انتقال التراثات التاريخية عن طريق التراضى أو التجاور، أو الجماعات الإثنية «العضوية». وما يثبته تطرف القومية الصربية الشنيع هو استحالة تحقق فكرة الهوية القومية النقية، «الطاهرة» إثنيًا، إلا بالموت الحرفى والمجازى على حد سواء لما عرفه التاريخ من ضروب

* السرديات الكبرى، grand narratives: يقصد بها ما بعد الحداثيين أية نظرة شمولية تشكل أساساً تتم العودة إليه فى التفسير. ويستخدم ليونار مصطلح «حديث» ليعرف كل علم يستقى مشروعيته من هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة... فهذه كانت حكاية التنوير التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل. أما ما بعد الحديث، عند ليونار، فهو التشكك إزاء السرديات الكبرى، والذى يرى فيه نتاجاً لتقدم العلوم الذى يفترضه سلفاً.

الاختلاط والتواشج المعقدة، وما عرفه من حدود الانتماء القومي الحديث العارضة ثقافياً. وإنه ليروق لي أن أفكر - إزاء هذا الوجه من جنون الحماس الوطني - أن ثمة أدلة دامغة علي معنى لهجته الجماعات المتخيلة هو معنى عابر للقوميات ومرتبطة بالترجمة أو ترجمي؛ فالمسرح السيريلانكي المعاصر يمثل الصراع المميت بين التاميل والسنهال من خلال إحيالات مجازية إلى توحش الدولة في جنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية والناموس أو المعتمد* الأدبي والسينمائي الأنجلو- سلتى فى أستراليا، تعاد كتابته من منظور الاحتياجات السياسية والثقافية الملحة للسكان الأصليين، والروايات الأفريقية الجنوبية التى يكتبها ريتشارد ريف وبيسى هيد ونادين غوردانير وجون كويتزى، هى وثائق مجتمع قسّمته مفاعيل الأبارتيد التى تفرض على الجماعة الثقافية الدولية أن تتأمل فى العوالم المتباينة والمتفاوتة الموجودة فى غير مكان، وسلمان رشدى لا يكتب التاريخ الحكائى للهند والباكستان بعد الاستقلال، فى أطفال منتصف الليل وفى العار، إلا ليزكرنا، فى الآيات الشيطانية، بأن العين الأصدق قد تكون الآن عين المهاجر الذى يرى رؤية مزدوجة، أما رواية محبوبة لتوني موريسون فتستعيد ماضى العبودية وطقوس التملك والاعتداد بالنفس القاتلة، كيما تبرز حكاية معاصرة عن تاريخ امرأة هو فى الوقت ذاته سرد ذاكرة تاريخية ووجدانية تشير إلى انبثاق عالم عام يضم الرجال والنساء علي حد سواء.

وما يلفت الانتباه بشأن الأممية الجديدة، هو أن النقلة من الخاص إلى العام، من المادى إلى الاستعارى، ليست ممر انتقال وتجاوز سلس وناعم. ذلك أن الممر الأوسط، للثقافة المعاصرة، شأن الممر الأوسط، للعبودية**، هو سيرورة انزياح وتفارق من

* المعتمد أو الناموس، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرسة على أنها صحيحة وموثوقة، ومقدسة تالياً. وذلك بخلاف النصوص المشكوك فى صحتها والتى تدعى بـ الأبوكريفا. وقد انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرسة ضمن تراث محدد، أو فى حقل معرفى معين، تبعاً لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكل وحدة نصية متجانسة على نحو ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلف ما تقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد الشكسبيرى.

** الممر الأوسط للعبودية، the middle passage، هو ذلك الجزء من وسط الأطلسى بين إفريقيا وأميركا، وهو السبيل المعتاد الذى كان يسلكه تجار العبيد.

النوع الذى لا يضيف على التجربة طابعاً كلياً وشاملاً. فالثقافات القومية، تُنتج على نحو متزايد من منظور أقليات محرومة من الحقوق. والنتيجة الأهم لهذه السيرة ليست انتشار «تواريخ المستبعدين البديلة، التى تحدث- كما يرى البعض- ضرباً من الفوضى التعددية، وإنما هى ما تبينه الأمثلة التى قَدَمَتها من تغير الأساس الذى يمكن للصلات الدولية أن تقوم عليه. وعلى سبيل المثال، فإن العملة التى يتداولها النقد المقارن، أو الأحكام الجمالية، لم تعد سيادة واستقلال الثقافة القومية التى يتم تصويرها كما يشير بندكت أندرسون على أنها «جماعة متخيلة، تَمَدَّ بجذورها فى زمن فارغ متجانس من الحداثة والتقدم»*. وإذا ما كانت السرديات العظيمة الضامة والجامعة التى تدور حول الرأسمالية والطبقة تدفع محركات إعادة الإنتاج الاجتماعى، إلا أنها لا توفر- بحد ذاتها- إطاراً أساسياً لتلك الأنماط من التعيين الثقافى والوجدان السياسى التى تتشكل حول قضايا الجنس، أو العرق، أو النسوية، أو العالم الذى يعيش فيه اللاجئون أو المهاجرون، أو المصير الاجتماعى المميت لمرضى الأيدز.

إن الشهادة التى تقدّمها أمثلتى تمثل ضرباً من إعادة النظر الجذرية فى مفهوم الجماعة البشرية ذاته. وكائناً ما كان هذا الفضاء الجغرافى السياسى، سواء كان واقعاً محلياً أو عابراً للقوميات، فإنه محل استنطاق وبداية جديدة. فالنسوية- فى تسعينيات القرن العشرين - تجد أسباب تضامنها فى سرديات التحرر بقدر ما تجدها فى الوضع الأخلاقى المؤلم لامرأة عبدة، مثل سيثى فى رواية محبوبة لتونى موريسون، تدفع لأن تقتل طفلتها. والدولة لم يعد بمقدورها أن تنظر إلى صحة الأمة على أنها نوع من الفضيلة المدنية وحسب؛ فعليها أن تعيد التفكير بمسألة الحقوق الخاصة بكامل الجماعة

* يستعير بندكت أندرسون فى كتابه الجماعات المتخيلة فكرة بنجامين عن الزمن الفارغ المتجانس بوصفه مفهوماً واحداً للزمن ولحظة زمنية مشتركة يشير إليها التقويم والجدول الزمنى والساعة. ويشير أندرسون أن هذا الزمن يفضى إلى انبثاق تجربة أو خبرة تزامن جديدة يمكن فيها لأناس يحيون حيوات غير مترابطة أن يشعروا بالترابط فيما بينهم عبر شغل اللحظة الزمنية المتجانسة ذاتها وإن كانوا فى مواقع وأماكن مختلفة دون أن يلتقوا معاً. وهذا ما يصوغ صورة لمكان اجتماعى مشترك. حيث تساعد على هذه الصياغة أيضاً كل من الكتب المطبوعة، والصحيفة، والتعداد، ورسم الخرائط... مما يساعد على انبثاق النزعة القومية الترابية (التي تتحدث عن تراب قومى واحد ومحدد) وعلى تخيل الجماعة الجغرافية كجماعة موحدة يتم خلقها بالتعبير عن الزمن فى شكل مكان فيزيقى أو بإضفاء طابع مكانى على الزمن مما يخلق إحساساً بالحضور والتعاصر.

القومية والدولية من منظور المصابين بالآيدز. وعلى المتروبول الغربى أن يواجه تاريخه ما بعد الكولونيالى، كما يرويه ذلك الدفق من المهاجرين واللاجئين الذين أتوا إليه بعد الحرب - أى بوصفه سرداً أصلياً أو محلياً من داخل هويته القومية، أما سبب ذلك فتوضحه تلك التأتأة السكرى التى تجرى على لسان السيد «يوسكى» سيسوديا فى الآيات الشيطانية: «مشكلة الإنجليز هى أن تاريخهم جري وراء البحار، بحيث لا يعرفون ما يعنيه» (٩).

ومن جهته، فإن الوضع ما بعد الكولونيالى هو بمثابة تذكرة مفيدة بالعلاقات الكولونيالية الجديدة، المتواصلة ضمن النظام العالمى الجديد وبتقسيم العمل تقسيماً متعدد القوميات. ومثل هذا المنظور يمكن من تأصيل تواريخ الاستغلال ومن تطوير استراتيجيات المقاومة. بل إن النقد ما بعد الكولونيالى، وعلاوة على ما سبق، يمثل شهادة على تلك البلدان والجماعات - فى الشمال وفى الجنوب، فى المدن وفى الأرياف - التى تكونت «بخلاف الحداثة»، إذا ما كان لى أن أسك مثل هذه العبارة. وقد تكون مثل هذه الثقافات ما بعد الكولونيالية المضادة للحداثة عارضةً وطارئةً على الحداثة، منفصلة عنها أو فى نزاع معها، تقاوم تكنولوجياتها الامتصاصية الظالمة، إلا أنها تنشر أيضاً تلك الهجنة الثقافية التى تميز شروطها الحدية كيما «تترجم» المخيال الاجتماعى لكل من المتروبول والحداثة، وبذا تعيد نقش هذا المخيال. لنستمع إلى غويليرمو غوميز- بينا، الفنان الممثل الذى يعيش على الحدود المكسيكية/ الأميركية، من بين أزمنة وأمكنة أخرى:

مرحباً أميركا

هذا هو صوت غران فاتوتشاروليرو

بيت من صحارى نوغاليس الحارة فى أريزونا

zona de libre comercio

«منطقة التجارة الحرة»

2000megahertz en todas direcciones

٢٠٠٠ ميغا هرتز فى جميع الاتجاهات»

أنتم تحتفلون بعيد العمال في سياتل

بينما يتظاهر الكوكلوكس كلان

ضد المكسيكيين في جورجيا

ironia, 100% ironia

«مفارقة ساخرة، 100% مفارقة ساخرة، (١٠)

أن تكون في الـ «ما بعد» يعني، إذاً، أن تقطن فضاءً بينياً مندخلًا، كما يمكن أن يقول لك أي معجم من المعاجم. بيد أن السُّكنى في الما بعد تعنى أيضاً، وكما بينت، أن تكون جزءاً من زمن إعادة النظر، عودةً إلى الحاضر لإعادة توصيف تعاصرنا الثقافي، لإعادة نقش تشاركنا الإنساني، التاريخي، ومن المستقبل في جانبه القريب. وبهذا المعنى، إذاً، فإن فضاء الـ ما بعد البينى المندخل يغدو فضاءً للتدخل في الهنا والآن. ولكي تنخرط في مثل هذا الابتداع، وهذا التدخل، على النحو الذي يجسده كل من رينيه غرين وغوميز - بينا في عمليهما المميزين، فإن ذلك يتطلب إحساساً بالجديد يتصادى مع الجماليات الشيكانية* الهجينة المتعلقة بالـ "rasquachismo"، كما يصفها توماس إيبارا فروستو:

استخدام الموارد المتاحة من أجل التوفيق، والتقريب، والتكامل. الـ rasquachismo هي حساسية تستجيب للخلائط والجموع... ابتهاج بنسيج الأشياء وسطحها المحسوسة... تلاعب متعمد بالمواد أو أيقنة... جمع بين المادة الموجودة والسخرية الظريفة... تلاعب بالنتائج الـ rasquache، والقواعد والحساسيات من كلا جانبي الحدود (١١).

يتطلب عمل الثقافة الحدودي مواجهةً مع «جدة»، ليست جزءاً من متصل الماضي والحاضر. فهو يخلق إحساساً بالجديد بوصفه فعلاً عاصياً ومتمرداً من أفعال الترجمة الثقافية. ومثل هذا الفن لا يكتفى باستحضار الماضي بوصفه سبباً اجتماعياً أو سابقة جمالية، بل يجدد الماضي، ويعيد تصويره كفضاء «بينى»، عارض يبتدع أداء الحاضر ويقطع أطراده. وبذا يغدو الماضي - الحاضر، جزءاً من ضرورة العيش لا من الحنين.

لقد أتقن بيبون أوزوريو عمله المسمى objets trouvés المتعلق بالجماعة النيويوركانية (النيويوركية/ البورتوريكية) - إحصائيات وفيات الأطفال، أو الانتشار

الصامت (والمكتوم) لمرض الأيدز بين أفراد الجماعة الهسبانية - محولاً إيّاه إلى مجازات منمّقة تشير إلى الاغتراب الاجتماعي. غير أن ما يأسر مخيلة أوزوريو الميالة إلى الفرجة والمشهدية ليس الدراما الرفيعة التي تدور حول الولادة والموت. فهو المحتفى العظيم بفعل البقاء الذي يجترحه المهاجرون، مستخدماً أعماله الإعلامية الخليط في خلق فضاء ثقافي هجين، يشكّله على نحو عارض ومتفارق من خلال إعادة نقش دواليل الذاكرة الثقافية ومواقع الفاعلية السياسية. فهو في عمله المعنون La Cama (السرير)، يحول السرير ذا القوائم العالية بستائره المزينة إلى مشهد رئيسي من ذكريات الطفولة الضائعة - و - الملتقاة، وإلى نصب تذكاري للمربية الميتة جوانا، وإلى mise - en - scène لما في حياة المهاجرين اليومية من إيروسية. فالبقاء - عند أوزوريو - هو شغل في الفرجات والصدوع الواقعة بين سلسلة من الممارسات: «فضاء، تركيب العتاد والتجهيزات، ومشهدية الإحصاء الاجتماعي، والزمن العابر الذي يستغرقه الجسد في الأداء.

وأخيراً، فإن فن التصوير الضوئي الذي يمارسه ألان سيكولا هو الذي يمضي بشرط الترجمة الثقافية الحدودي إلى حدّه العالمي، وذلك في مشروعه التصويري الخاص بالموانئ والمعنون قصة سمكة: «الميناء هو الموضع الذي تظهر فيه السلع بمقادير كبيرة، في سيل من التبادل» (١٢). فالميناء والبورصة يغدوان الـ Paysage moralisé لعالم التجارة العالمية المصنّد والمُحوسّب. ومن ثمّ، فإنّ زمان - مكان التبادل والاستغلال العابرين للقوميات، هذا الزمان - المكان غير المتزامن، يتجسّد في مجاز بحري:

غدت الأمور أشدّ اختلاطاً. ثمة تسجيل رديء للنشيد
الوطني النرويجي يدوى من مكبّر على الجرف فوق
القنال في بلد البحار. وبالمقابل، فإن سفينة الشحن ترفع
رايةً باهاميه رداً على التحية. لقد استغرق بناء هذه
السفينة ساعات عمل طويلة أمضاها عمال كوريون في
أفنية ضخمة لبناء السفن في أولسان. أمّا ذلك العدد القليل
من الملاحين ذوي الأجور الزهيدة فربما كانوا من
السلفادور أو الفيليبين. ومن بين هؤلاء جميعاً، فإن
القبطان وحده كان يسمع نشيداً مألوفاً (١٣).

ليس للحنين الوطنى النرويجى أن يطغى على جلبة الميناء. ولا شك أن الرأسمالية العابرة للقوميات وإفقار العالم الثالث هما اللذان يخلقان قيود ذلك الوضع الذى يزرع تحته السلفادورى أو الفيليبينى. وهذان الأخيران، فى عبورهما الثقافى، هنا وهناك، بوصفهما عاملين مهاجرين، وجزءاً من الشّتات الاقتصادى والسياسى الضخم فى العالم الحديث، يجسدان الحاضر البنجامينى: تلك اللحظة المنتزعة من متّصل التاريخ. ومثل هذه الشروط من الانزياح الثقافى والتمييز الاجتماعى - حيث يغدو الناجون السياسيون أفضل الشهود التاريخيين - هى الأسس التى يقيم عليها فرانز فانون، المحلّ النفسانى المارتنيكى الذى انخرط فى الثورة الجزائرية، فاعلية امتلاك القوة:

ما إن أرغب حتى أطلب بأن أؤخذ فى الحسبان. فأنا لست مجرد هنا - و- الآن، مختوماً على فى الشيطانية. إننى أخصّ مكاناً آخر وشيئاً آخر. وأطلب بأن يلحظ نشاط النفى الذى أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما يتعدى مجرد الحياة، بقدر ما أقاتل من أجل خلق عالم إنسانى، عالم التقدير والاحترام المتبادلين. (التشديد لى)

ينبغى ألا أكفّ عن تذكير نفسى بأن القفزة الحقّة تقوم على إدخال الابتكار إلى الوجود.

إننى أخلق نفسى إلى ما لانهاية، فى العالم الذى أرحل فيه. وإذا أمضى أبعد من الأطروحة التاريخية، الأدواتية فإننى أشرع فى دورة حريتى^(١٤).

ومرة أخرى، فإن الرغبة فى التقدير والاحترام، الرغبة فى المضى إلى مكان آخر وشيء آخر، هى ما يصل بتجربة التاريخ أبعد من الأطروحة الأدواتية. ومرة أخرى، فإن فضاء التدخل البازغ فى الفرجات والصدوع الثقافية هو ما يدخل الابتكار المبدع إلى الوجود. ومرة أخرى وأخيرة، فإن ثمة عودة إلى أداء الهوية بوصفها تكراراً، خلقاً للذات من جديد فى عالم الترحال، وإعادة توطين الجماعة الحدودية المهاجرة. إن رغبة فانون فى تقدير الحضور الثقافى واحترامه بوصفه نشاطاً نافياً تتصادى مع خرقى حاجز الزمن الذى يحيط بـ حاضر متواطئ ثقافياً.

حيوات غريبة: أدب التقدير

يقدر قانون تلك الأهمية الحاسمة التي يحظى بها، لدى الشعوب الخاضعة، تأكيد هذه الأخيرة على تراثاتها الثقافية الأصلية واسترجاع تواريخها المكبوتة. بيد أن قانون يدرك أشد الإدراك أيضاً تلك المخاطر التي ينطوي عليها ثبات الهويات وصنميتها ضمن تكلس الثقافات الكولونيالية، سواء بتزكية القول إن الجذور راسخة في رومانس الماضي المجيد أو بإضفاء التجانس على تاريخ الحاضر. فالنشاط النافي هو - في حقيقته - تدخل ما بعد الذي يقيم حداً، جسراً، حيث يبدأ الحضور إذ يلتقط شيئاً من الإحساس الغريب بإعادة تموضع البيت والعالم، شيئاً من الغرابة* التي تمثل شرطاً للبدايات المتجاوزة للمناطق والمتعدية للثقافات. وأن تكون غريباً لا يعني أن تكون شريداً، كما أن من الصعب إدراج حالة الغرابة في ذلك التقسيم المؤلف للحياة الاجتماعية إلي مجالين خاص وعام. ولحظة الغرابة تزحف إليك خلصة مثل ظلك فتجد نفسك فجأة مع إيزابيل آرشر في عمل هنري جيمس، صورة سيده، وأنت تتخذ الإجراءات الضرورية لسكنائك في حالة من الرعب المفعم بالشك والارتياب (١٥). وعندها، فإن العالم يضيق على إيزابيل في البداية لكنه لا يلبث أن يتسع اتساعاً هائلاً. فبينما هي تكافح لتنجو من المياه التي لا يسبر لها غور، ومن السيول المتدفقة، يدخلنا جيمس إلى الغرابة، الملازمة لتلك الشعيرة من التعدية أو العبور المتجاوزة للمناطق والمتعدية للثقافات. وبذا تغدو أغوار الفضاء المنزلي مواضع لأشد غزوات التاريخ تعقداً. كما تغدو الحدود بين البيت والعالم، في ذلك الانزياح، مشوشة ومضطربة، ويغدو كل من الخاص والعام جزءاً لا يتجزأ وأحدهما من الآخر، على نحو غريب، فيفرضان علينا رؤية منقسمة بقدر ما هي مريكة ومفقدة للاتجاه.

وعلى الرغم من أن الغرابة شرط كولونيالي وما بعد كولونيالي نموذجي، إلا أن لها ترجيعها الذي يمكن سماعه بوضوح، وإن يكن بصورة ليست منتظمة، في قصص

* الغريب، unheimly، وكذلك uncanny، وبالألمانية unheimlich، هو هنا بمعناه الفرويدي الذي يشير إلى الشيء الغريب غرابة مقلقة بل ومخيفة. فالغريب عند فرويد يعني ما لا يمكن الموافقة عليه أو تقبله، وما يثير الخوف والرعب. ويرد فرويد مثل هذه التجارب إلى شيء كان مألوفاً ومفهوماً في السابق البعيد ثم تم كبته. ويرى البعض أن فرويد لم ير في الغريب سوى جانبه السلبي، مع أن له جوانب إيجابية. ومن الواضح أن هومي بابا يشاطر هؤلاء رأيهم.

تفاوض قوى الاختلاف الثقافى فى سلسلة من المواضع المتعدية للتاريخ. فلقد سمعتم من قبل ذلك التحذير الشديد الذى تطلقه الغرابة لحظة تدرك إيزابيل آرشر أن عالمها قد تقلص إلى نافذة وحيدة عالية، حين يغدو بيت القصّ الخاص بها بيت الظلمة، بيت الخرس، بيت الاختناق^(١٦). وإذا تسمعونه على هذا النحو فى بالازو روكانيرا فى أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم قبل ذلك بقليل فى ضواحي سينسيناتى عام 1873، فى منازل تتلجلج وتتمتم مثل ١٢٤ بلوستون رود، فإنكم تسمعون لغة الموتى السود الغاضبين التى لا سبيل إلى فضّ أختامها، تسمعون صوت محبوبية، رواية تونى موريسون، أفكار نساء ١٢٤، الأفكار التى لا يمكن أن تقال، ولا تقال^(١٧). وبعد ذلك بما يزيد على ربع قرن، فى عام ١٩٠٥، وبينما البنغال تغلى بحركة السواديشى أو الاستقلال، فإن بيمالا محلية الصنع، وثمررة الفضاء الضيق، كما يصفها طاغور فى البيت والعالم، توقظها أغنية رشيقة خفيفة، عميقة... نبرة الرجولة الحقة، نبرة القوة. فتؤخذ بيمالا بالأغنية التى تنتزعها إلى الأبد من الزينانا، مساكن النساء المنعزلة، بينما هى تعبر تلك الشرفة التى قدرت لها إلى عالم الشئون العامة، إلى شاطئ آخر وقد توقف المركب^(١٨). وأقرب بكثير إلى عصرنا، وفى جنوب أفريقيا المعاصرة، فإن إيلا- بطلة رواية نادين غوردایمر قصة ابنى- تبعث جواً من السكينة والهدوء وهى تجعل من بيتوتيتها الضيقة غطاءً مثالياً لتهريب الأسلحة: حيث يتحول البيت فجأة إلى عالم آخر، ويلاحظ السارد أن الأمر قد بدا كما لو أن كل واحد منا قد دخل دون أن ننتهى إلى منزل غريب، لكنه كان منزلها...^(١٩).

إن الخصوصيات التاريخية والتنوعات الثقافية التى تترك أثرها على كل نص من هذه النصوص كفيلة بأن تجعل من كل مناقشة شملها جميعاً ضرباً من الإيماء المجرد، ولذا فإننى لن أتناول بشيء من التفصيل سوى موريسون وغوردایمر. غير أن الغرابة تطرح إشكالية انقطاع يصفى طابعاً درامياً- فى صورة امرأة- على البنية المتجاذبة التى تسم الدولة المدنية وهى ترسم حدودها المتناقضة بين العالمين الخاص والعام. وإذا ما كان الـ *unheimlich* (أو الغريب) عند فرويد اسماً لكل ما كان ينبغى أن يظل... سرّياً وخفياً لكنه خرج إلى النور، فإن توصيف حثّه أرندت للمجالين الخاص والعام هو توصيف غريب أشد ما تكون الغرابة: إن التمييز بين الأشياء التى يجب أن

تُخْفَى والأشياء التي يجب أن تُبْدَى، كما تقول آرندت، هو ما يكشف- عبر انقلاب الأمور في العصر الحديث- مقدار الغنى والتنوع الذي يمكن أن يكون عليه ما هو خفى في شروط الألفة والحميمية (٢٠).

ومنطق الانقلاب هذا، الذي يُطْلَقُ عملية إنكار* - يترك أثره على الحالات العميقة من تكشف اللحظة الغريبة وإعادة نقشها. ذلك أن ما هو خفى عن الأنظار بالنسبة لآرندت، يغدو في عمل كارول باتيمان اضطراب النساء العالم المنزلى المنسوب إلى سواء والذي ينمى في ضروب التمييز النظرى بين العالمين الخاص والعام في المجتمع المدني. ومثل هذا النسيان- أو الإنكار- يخلق حالة من الارتياح أو انعدام اليقين في قلب الذات المعممة للمجتمع المدني، معرضاً للشبهة «الفرد» الذي يشكل دعامة المطمح الكونى لهذا المجتمع. والنسوية - بإلقائها الضوء على نسيان لحظة الغرابة في المجتمع المدني- إنما تشير إلى طبيعة هذا المجتمع البطريركية، القائمة على التمييز بين الجنسين، كما تزرع الاضطراب في انسجام الخاص والعام فيغدو عندئذٍ ظليلاً، أو مزدوجاً على نحو غريب، بسبب الاختلاف بين الجنسين، هذا الاختلاف الذي لا يتنزل بصورة سهلة وأنيقة على خارطة الخاص والعام، بل يغدو إضافة إليهما أو ملحقاً بهما** يزرع فيهما الاضطراب. وهذا ما يؤدي إلى إعادة رسم الفضاء المنزلى الذي هو فضاء تلك التقنيات التي تفرض على المرأة الضبط، والرعاية، والتفريد مما نجده لدى السلطة والشرطة الحديثتين: وهكذا يكون الشخصى - هو - السياسى، ويكون العالم - فى - البيت.

* الإنكار، disavowal، فى التحليل النفسى، وسيلة يلجأ إليها الشخص الذى يبوح بإحدى رغباته، أو أفكاره، أو مشاعره التى كانت مكبوتة حتى ذلك الحين. حيث يعمد، فى الوقت ذاته، إلى الدفاع عن نفسه ضدها من خلال إنكار تبعيتها له.

** يستخدم هومى بابا مصطلح الإضافة، أو الملحق، أو الزيادة supplement بكثافة. وهو مفهوم أساسى عند ديريدا الذى اشتهر بدفعه إلى العمل سلسلة من المصطلحات ذات المعانى المزدوجة أو التى تحمل النقيضين فى أن معاً، مما يجعلها قادرة، برأيه، على خلخلة وتفكيك الميتافيزيقا الغربية التى طالما عملت على الحط من أحد المعنيين. والإضافة واحد من هذه المصطلحات، فهى تشير إلى ما يأتى لينضاف ويلحق ويكون بمثابة الفضلة، كما تشير فى الوقت ذاته إلى ما يأتى ليسد نقصاً ويردم هوة ويغير ويكون بمثابة الفضل المفترض وجوده أصلاً.

فلحظة الغرابة تربط ما في التاريخ الشخصي والنفسي من تجاذبات* راضية بما في الوجود السياسى من ضروب التفارق الواسعة. فمحبوبة، التي قتلها أمها سيئى- هي تكرار شيطانى متأخر لذلك التاريخ العنيف من ميئات الأطفال السود، أيام العبودية، في مناطق كثيرة من الجنوب، منذ أقل من عقد على تعقب هذا التاريخ ١٢٤ بلوستون رود (فبين ١٨٨٢ و ١٨٩٥ شكّل الأطفال دون الخامسة ما بين الثلث والنصف من معدّل وفيات السود السنوي). غير أن ذكرى فعله سيئى، إذ تقتل طفلها، تبرز من خلال الثقوب- من خلال الأشياء التي لم يقلها الأبقون، والأسئلة التي لم يطرحوها... من خلال ما لم يسم، وما لم يذكر^(٢١). ونحن- إذ نعيد بناء قصة مقتل الطفلة علي يدى سيئى، أمها العبد، التي هي نفسها ضحية موت اجتماعى، إنما نخضع الأساس التاريخى الذى نقيم عليه أحكامنا الأخلاقية لضرب جذرى من المراجعة وإعادة النظر.

ولعلّ مثل هذه الأشكال من الوجود الاجتماعى والنفسي أن تكون ممثلة أفضل تمثيل في ذلك البقاء الواهن للغة الأدبية ذاتها، مما يتيح للذاكرة أن تتكلم:

فلتشهد على الحقيقة،

وإن كنت تعلم أن الكلام ليس- في أفضل الأحوال- سوى ظلّ

يردد أصدااء الضوء الصامت.

لقد كتب و.ه. أودن هذه الأبيات عن قوى الشعر في قصيدته كهف الخلق، طامحاً لأن يكون- كما قال هو نفسه- «غوته أطلسى أصغر»^(٢٢). وهذا ما يدفعنى لأن ألفت إلي إشارة أسرة في عمل غوته الأخير ملاحظات حول الأدب العالمى (١٨٣٠) لأجد فيه منهجاً مقارناً يخاطب شرط الغرابة في العالم الحديث.

يشير غوته إلى أن إمكانية قيام أدب عالمى إنما تنشأ من الاختلاط الثقافى الذى تحدّثه الحروب البغيضة والصراعات المتبادلة. وعندئذ فإن الأمم

لا تستطيع أن تعود ثانية إلى حياتها المستقرة والمستقلة دون أن تلاحظ أنها قد تلقنت كثيراً من الأفكار والطرائق

* التجاذب، أو التجاذب الوجدانى، ambivalence، يشير هذا المصطلح فى التحليل النفسى إلى تلازم وجود ميول أو مواقف أو مشاعر متعارضة فى العلاقة مع الموضوع الواحد ذاته، حيث يترجح المرء بين النقيضين. وأبرز نموذج لذلك هو تلازم الحب والكراهية تجاه الموضوع ذاته.

الأجنبية، تتبناها دون وعيٍ منها، وتشعر هنا وهناك
بحاجاتٍ روحية وفكرية لم تكن مدركةً من قبل (٢٣).

من المعروف بالطبع أن إحالة غوته المباشرة هي إلى الحروب النابوليونية. كما أن مفهومه عن الشعور بعلاقات الجوار هو مفهوم مركزي أوروبي على نحوٍ عميق، إذ لا يطول سوى إنجلترا وفرنسا. ومع هذا، فإن تأملات غوته، (ذلك المستشرق الذي قرأ **الشاكنتالا*** في السبعين من عمره، والذي كتب في سيرته الذاتية عن القرد الإله هانومان غير المتطور ومفرط التطور^(٢٤)) تأملات تفسح في المجال لخط آخر من التفكير.

ولنتساءل، إذاً، ماذا عن الوضعية الثقافية الأشد تعقيداً حيث تنبثق حاجات روحية وفكرية لم تكن مدركةً من قبل نتيجة لفرض أفكار، وتمثيلات ثقافية، وبنى قوة أجنبية؟ يشير غوته إلى أن الطبيعة الداخلية للأمة بأكملها فضلاً عن الإنسان الفرد تعمل بصورة لا وعية^(٢٥). ونحن إذ نضع هذا بجانب فكرته التي ترى أن حياة الأمة الثقافية تعيش «دون وعيٍ منها»، نجد أن من الممكن للأدب العالمي أن يبرز كمقولة استشرافية بازغة تعنى بشكل من أشكال الخلاف والتغاير الثقافي، حيث يمكن لعلاقات الاستلحاق والإدماج غير المبنية على التراضي أو الإجماع أن تقوم على أساس من الرضنة أو الصدمة التاريخية. وبذا يمكن لدراسة الأدب العالمي أن تكون دراسة للطريقة التي تدرك بها الثقافات ذاتها من خلال إسقاطات** الأخيرة فيها. وفي حين كان انتقال التراثات القومية هو الثيمة الكبرى في دراسة الأدب العالمي، ربما كان بمقدورنا الآن أن نشير إلى أن تواريخ المهاجرين، أو المستعمرين، أو

***الشاكنتالا**: مسرحية هندية شهيرة للشاعر العظيم كاليداس.

** الإسقاط، projection، في التحليل النفسي، هو العملية التي ينز فيها الشخص من ذاته بعض الصفات أو المشاعر أو الرغبات أو حتى بعض الموضوعات التي لا يريد الاعتراف بها أو التي لا يريد أن يكون عليها، كي يوضعها في الآخر سواء كان هذا الآخر شخصاً أم شيئاً. ويرى الإسقاط بشكل خاص في البارانونيا (جنون العظمة أو جنون الاضطهاد) وكذلك في بعض أساليب الفكر السوية. ويصف فرويد الإسقاط، في البارانونيا، بأنه دفاع أولى هو عبارة عن سوء استخدام لآلية سوية تأخذ شكل البحث في الخارج عن مصدر الانزعاج. فالمصاب بالبارانونيا يسقط تصوراتهِ التي لا يستطيع احتمالها كي تعود إليه من الخارج على شكل لوم وتوبيخ، وبذا يظل المحتوى الفعلي على حاله، إنما مع تغيير في موقع مجمل العملية. مثلاً، تتحول جملة أنا أكرهه من خلال الإسقاط إلى هو يكرهني (يضطهدني)، وهذا ما يعطيني الحق في أن أكرهه.

اللاجئين السياسيين العابرة للقوميات - وهى شروط حذية أو حدودية - هى التى يمكن أن تشكّل ميدان الأدب العالمى . ومركز مثل هذه الدراسة لن يعود سيادة الثقافات القومية، ولا كونية الثقافة الإنسانية، بل الإلحاح على تلك الانزياحات الاجتماعية والثقافية العجيبة التى تمثلها موريسون وغوردایمر فيما تكتبانه من قصص غريبة. وهذا ما يقودنا إلى السؤال: هل يمكن لتعقيد عالم الغرابة الشخصى والداخلى أن يفضى إلى ثيمة عالمية؟

إذا ما كان سعينا هو أن نجعل الأدب عالمياً، فعل ذلك يكمن فى فعل نقدى يحاول التقاط خفة اليد التى يديها الأدب فى تلاعبه بالخصوصية التاريخية، مستخدماً أداة الارتياح النفسى، أو المسافة الجمالية، أو الدواليل الغامضة الخاصة بروح العالم، ما هو سام ومصعب وما هو دون عتبة الوعى والشعور. فنحن كمخلوقات أدبية وحيوانات سياسية يفترض بنا أن نعني بفهم الفعل الإنسانى والعالم الاجتماعى على أنهما تلك اللحظة التى يكون فيها شىء ما خارج السيطرة، لكنه ليس خارج الاستيعاب. وإلّا أن توصيف موريسون لبيتها القصصى - حيث تري إلى الفن على أنه الحضور المدرك إدراكاً كاملاً لحالة من تعقّب (٢٦) التاريخ - هو توصيف يلتقط على نحو ساحر فعل كتابة العالم هذا، وفعل اتّخاذ الإجراءات الضرورية لسكناه. وإذا تقرأ ترجمتى لعبارة موريسون على أنها صورة تصف علاقة الفن بالواقع الاجتماعى، فإن هذه الترجمة تغدو نوعاً من الإشارة إلى مسئولية الناقد السياسية. ذلك أن على الناقد أن يدرك إدراكاً كاملاً، ويتحمّل مسئولين ضروب الماضى التى لم تجد طريقها إلى التعبير أو التمثيل والتى تتعقب الحاضر التاريخى.

غير أن مهمتنا تظلّ متمثلةً فى أن نبين كيف تتحول الفاعلية التاريخية عبر سيرورة التدليل، كيف يمثل الحدث التاريخى فى خطاب هو خارج السيطرة بعض الشىء. وهذا ما يتساق مع إشارة حنة آرندت إلى أن مبدع الفعل الاجتماعى قد يكون البادئ الذى يطلق معناه الفريد، إلا أنه لا يستطيع كفاعل أن يسيطر، على نتيجة ذلك الفعل. فالمهم فى الأمر لا يقتصر على ما يشتمل أو يسيطر عليه بيت القص كمحتوي، وإنما المهم بالمثل هو استعارية بيوت الذاكرة العرقية التى تبنيها كل من موريسون وغوردایمر، تلك الذوات السردية التى تتلجج وتتمم مثل ١٢٤ بلوستون رود، أو تظلّ على صمتها المطبق فى ضاحية كئيبة من ضواحي كيب تاون.

ما من بيت من البيوت في قصة ابلى لغوردایمر إلا وينطوى على سرّ خاص أو مؤامرة، على نشاط غريب. فالبيت في الجيتو هو بيت تآمر الملونين في علاقاتهم التناحرية مع البيض، أما البيت الذي يمارس فيه سونى الزنا فهو بيت الكذب، وثمة البيت الصامت الذي تستخدمه إيلا في التمويه على نشاطها الثورى، وكذلك البيت الليلي حيث يكتب ول، السارد، سرده الذي يصور طائر الفينيق وهو ينهض في وطنه، في الحين الذي ينبغى فيه للكلمات أن تتحول إلى رماد في فمه. غير أن كل بيت «غريب» يسم انزياحاً تاريخياً عميقاً. وذلك هو الشرط الناجم عن كونك ملوناً في جنوب أفريقيا، أو عن كونك - كما يقول ول - في منتصف المسافة... بلا تعريف. وهذا الافتقار إلى تعريف هو مالا ينبغى: أن تسأله، بل ينبغى أن تخضع له مثل تابو، مثل شيء لا يمكن لأحد ممن يطيعونه أن يوافق عليه^(٢٧).

إن بيت الأصول العرقية والثقافية الواقع في منتصف المسافة هذا يجسّر أصول الأفريقى الجنوبي الملون البينية الشتاتية ويحولها إلى رمز لحياة الكفاح التحررى اليومية المنزاحة والمتفارقة: مثل آخرين كثيرين من هذا النوع، ممن تفرقت عائلاتهم في شتات المنفى، أسماء حركية، نشاط سرى، أناس يمثل لهم الوطن الواقعى والروابط الواقعية أشياء تخص الآخرين الذين سيأتون بعدهم^(٢٨).

هكذا يتكشف الخاص والعام، والماضى والحاضر، والنفسى والاجتماعى عن ألفة وحميمية بينية أو خلالية. ألفة تسائل التقسيمات الثنائية التى غالباً ما تكون فيها عوالم التجربة الاجتماعية هذه متعاكسة مكانياً. فعوالم الحياة هذه تترابط من خلال زمنية بينية توفر ما هو ضرورى للسكنى في وطن، في الوقت الذى تقدّم فيه صورة لعالم التاريخ. تلك هى لحظة المسافة الجمالية التى تزود السرد بحدّ مزدوج، هو مثل الذات الإفريقية الجنوبية الملونة يمثل هجنة اختلافاً ضمنياً، ذاتاً تقطن حِثار واقع بينى. أما نقش هذا الوجود الحدودى فيقطن سكون زمنٍ وغرابة إطارٍ يخلق الصورة الخطابية عند تقاطع التاريخ والأدب، ويمدّ جسراً بين البيت والعالم.

مثل هذا السكون الغريب واضح في صورة إيلا. فزوجها سونى - الذى تخطى الآن مرحلة عنفوانه السياسى، وعلق مؤقتاً علاقته بعشيقته الثورية البيضاء - يقوم بزيارته الأولى إلى السجن كيما يرى زوجته. تتراجع السجّانة، يتلاشى الشرطى، وتبرز إيلا مثل حضور غريب، على الجانب المقابل لزوجها وابنها:

غير أن غرابة مشرقة كانت تتخلل الجمال المألوف....
كما لو أن تجربة مصطفىة قد رأت فيها، كما يرى الرسام
فى موضوعه، ما كانت عليه، وما كان ينبغي اكتشافه.
ففى لوساكا، وفى السر، وفى السجن - ومن يعرف أين -
كانت قد حرصت على وجهها الخفى ورعته. كان عليهم
أن يقدروها حق قدرها (٢٩).

ثمّة غرابة مشرقة تبرز عبر هذه المسافة الشبيهة بالمسافة التى يتخذها الرسام من
موضوعه، ثمّة ذات جزئية أو مزدوجة مؤطرة فى لحظة سياسية ذرّوية هى أيضاً
حدث تاريخى عارض، تجربة مصطفىة... من يعرف أين... أو ما الذى كان ينبغي
اكتشافه (٣٠). إن عليهم أن يقدروها حق قدرها، ولكن ما الذى سيقدرونه فيها؟

لن تفصح الكلمات. والصمت يتجمّد متحولاً إلى صور الأبارثيد: بطاقات الهوية،
مكائد الشرطة، صور السجناء، صور الإرهابيين التقريبية منشورة فى
الصحف. وبالطبع، فإن إيلاً لا تخضع لمحاكمة، ولا هى بالمتعجّلة لإصدار أحكامها
وانتقاداتها. وانتقامها أشدّ حكمة وأكثر كمالاً. فهى فى صمتها تغدو الطوطم الصامت
لتابو الأفريقى الجنوبى الملون. إنها تنمّ على العالم الغريب، عالم الملونين فى منتصف
المسافة... بلا تعريف، بوصفه المكان والزمان المشوهين حيث يعيشون جميعاً، سونى
وإيلا وحنة (٣١). وعندها، فإن الصمت الذى يعقب مباشرة سكن إيلا يتحول إلى
صورة للفرجات الخلالية، صورة لما فى تاريخ الجنس والعرق من هجنة بينية.

ضرورة ما قُمتُ به - بأصابعها الممدودة والمتلاصقة -
وضعت الحافة الخارجية لكل يدٍ من يديها مثل إطار حول
أوراق الشهادة قدامها. ووضعت نفسها أمامه، كيما يحكم
عليها (٣٢).

وجه إيلا الخفى، والحافة الخارجية لكل يدٍ من يديها، وهذه الإيماءات البسيطة التى
تتكلم من خلالها تصور بعداً آخر من أبعاد السكنى فى العالم الاجتماعى. فايلا،
بوصفها امرأة ملونة، ترسم حدّاً هو داخل وخارج فى آنٍ معاً، هو خارجية الداخل. أمّا
السكون الذى يلفّها، والثغرات فى قصتها، وترددها وشغفها اللذان ينطقان بين الذات

وأفعالها، فهذه كلها لحظات يتلامس فيها الخاص والعام على نحوٍ عارضٍ. وهى لا تكتفى بتغيير محتوى الأفكار السياسية، وإنما تغيّر حتى المكان الذى ينطق منه بالسياسى، حيث يغدو العالم العام ذاته تجربةً حديثةً تسائل معنى أن تتكلم من مركز الحياة،^(٣٣) كما يقول سونى.

يتركز الشاغل السياسى الأساسى فى الرواية - حتى ظهور إيلا - على زوال المطلقات، على نهاية الحرب الباردة، والخوف من أننا إن لم نستطع أن نقيم الجنة الاشتراكية القديمة مكان الجحيم الرأسمالى، فسوف نتحول إلى خونة لأخوتنا^(٣٤). أما الدرس الذى تلقيه إيلا فيقتضى الابتعاد عن عالم يتمّ تصويره من خلال الثنائيات، والابتعاد عن فكرة مطامح الشعب المرسومة فى ثنائية الأسود والأبيض المبسطة. وهو يقتضى أيضاً إشاحة الوجه عن السياسى بوصفه ممارسةً بيداغوجيةً*، إيديولوجيةً باتجاه السياسة بوصفها الضرورة الملحة للحياة اليومية، باتجاه السياسة بوصفها أداءً. فإيلا تقودنا إلى العالم الغريب حيث تجسد الأشياء العادية المبتذلة، كما تقول غوردايمر، ضجة الولادات، والزيجات، والشئون العائلية بطقوسها الباقية فى المأكل والملبس^(٣٥). غير أن الغريب ينشط فى هذه الأشياء العادية والمبتذلة على وجه التحديد، ذلك أن عنف المجتمع العنصرى لا يبنى يقع على تفاصيل الحياة: أين يمكنك أن تجلس، وأين لا يمكنك، كيف يمكنك أن تعيش، وكيف لا يمكنك، ما الذى يمكنك أن تتعلمه، وما الذى لا يمكنك؛ من يمكنك أن تحب، ومن لا يمكنك. وبين فعل الحرية العادى وإنكاره التاريخى يرتفع الصمت: بعثت إيلا جواً من السكينة، توقفت ترثرات الانصراف. وبدا الأمر كما لو أن كل واحد منا قد دخل دون أن ينتبه إلى منزل غريب، لكنه كان منزلها، وكانت واقفة هناك^(٣٦).

وفى سكينة إيلا، التى تمثّل ضرورتها المبهمة، نحن نرمق ما وصفه إيمانويل ليفيناس وصفاً ساحراً بأنه الوجود الشفقى للصورة الجمالية، صورة الفن بوصفها حدث الإبهام ذاته، تردّد فى الليل، وغزو للظلال^(٣٧). ذلك أن إتمام الجميل، ووضع العالم على مسافة فى الصورة، ليس نشاطاً متعالياً فى حقيقة الأمر. والصورة - أو النشاط

* البيداغوجيا، pedagogy، التعليم، التربية، والتدريس منهجاً وممارسة وترسيخاً للقواعد. وخاصة علم أصول التدريس. والتركيز فيها هو على القواعد والأصول. وهذا الأمر الأخير هو ما يريد هومى بابا إبرازه بشكل خاص فى معظم المرات التى يورد فيها هذا المصطلح.

الاستعارى، التخيلى الذى يمارسه خطاب - تُظهر بوضوح قطعاً لا طَراد الزمن بحركة جارية على الطرف البعيد منه، فى فرجاته الخَلالية^(٣٨) - وربما زال شىء من تعقيد هذا القول إذا ما ذكرتكم بسكون الزمن الذى تقطع به إيلا، خلصةً وعلى نحو هدام، حضور النشاط السياسى الجارى، مستخدمةً دورها الخلالى، وعالمها المنزلى كيما «تبهم» دورها السياسى وكىما تفصح عنه على نحو أفضل فى آنٍ معاً. ولعلّ مزيداً من التعقيد أن يزول إذا ما ذكرتكم بما فى محبوبةٍ من تفجر متواصل لـ لغاتٍ لا سبيل إلى فضّ أختامها، لغات ذاكرة العبيد التى لا تبهم سرد قتل الأطفال التاريخى إلا لكى تفصح عن المسكوت عنه: ذلك الخطاب الشبّحى الذى يدخل عالم ١٢٤ «من الخارج»، كيما يكشف عالم عواقب العبودية الانتقالى، فى سبعينيات القرن التاسع عشر، ووجوهه الخاصة والعامة، وماضيه التاريخى وحاضره السردى.

والصورة الجمالية تنمّ على زمنٍ للسرد هو زمن أخلاقى لأنّ العالم الواقعى يظهر فى الصورة كأنه بين هلالين^(٣٩)، كما يقول ليفيناس. وهذا المنظور الهلالى لدى ليفيناس هو نظرة أخلاقية أيضاً، شأنه شأن حافتيّ يدى إيلا الخارجيتين وهما تمسكان بشهادتها المليئة بالألغاز، وشأن ١٢٤ بلوستون رود الذى يمثل حضوراً مدركاً تماماً تتعقّبه لغات لا سبيل إلى فضّ أختامها. فمنظور ليفيناس هذا يحقق خارجية الداخل بوصفها موقع النطق الذى تنطق منه الذات التاريخية، والسردية، مدخلاً إلى لبّ الذاتية إحالةً راديكاليةً وفوضويةً إلى الآخر الذى يشكّل داخلية الذات فى حقيقة الأمر^(٤٠). أليس ثمة غرابة فى أن يستمدّ ليفيناس استعاراته الخاصة بما فى الصورة من إيهام فريدٍ من تلك الأمكنة الديكنزية الغريبة، تلك المدارس الداخلية المغبرة، والمكاتب اللندنية بأضوائها الشاحبة، والمتاجر المعتمدة الرطبة حيث تباع الألبسة المستعملة؟

يرى ليفيناس أن ما فى الرواية المعاصرة من سحر الفن يكمن فى طريقته فى رؤية الداخلية من الخارج، والحال أن هذا التمتع الجمالى - الأخلاقى يعيدنا، فى النهاية، إلى الجماعة الغريبة، إلى الأسطر الافتتاحية الشهيرة فى محبوبة: كان ١٢٤ مفعماً بالضغينة. ذلك ما كانت تعرفه نساء المنزل وكذلك الأطفال.

فتونى موريسون تمضى بهذا المشروع الأخلاقى والجمالى المتمثل فى رؤية الداخلية من الخارج إلى ما هو أبعد وأعمق، وصولاً إلى إعلان محبوبة عن رغبتها

فى هوية: أريدك أن تمسنى فى ذلك الجزء الداخلى منى وتدعونى باسمى (٤١). وبالطبع فإن السبب الذى يدفع شبحاً لأن يرغب فى مثل هذا التحقق هو سبب واضح. أما ما يكتنفه الإبهام الشديد - وما يمس صلب الموضوع - فهو الكيفية التى توفر بها مثل هذه الرغبة الداخلية والحميمية إطلالةً جوائيةً على ذاكرة العبودية. فالتدليل على الحدود التاريخية والخطابية للعبودية هو الموضوع الأساسى عند موريسون.

وعلى الرغم من أن هنالك تواريخ تثير العنف العنصرى وتوقظه - عام ١٨٧٦، على سبيل المثال - إلا أن موريسون لا تتعجل الأحداث «بحد ذاتها» بقدر ما تندفع وراء المعنى الحقيقى الذى ينطوى عليه القانون الخاص بفرار العبيد، ورسم الإقامة، ومقاومة العبودية، وتحرير العبيد، وحق التصويت للملونين (٤٢). وما ينبغى الصبر عليه هو المعرفة المفعمة بالشك التى تأتى من حياة العزلة والذبذبة التى تحياها سيثى على مدى ثمانية عشر عاماً، تأتى من نفيها فى عالم ١٢٤ بلوستون رود الغربى، منبوذة من جماعتها ما بعد العبودية. فما يجعل فى النهاية من أفكار نساء ١٢٤ أفكاراً لا يمكن أن تقال ولا تقال هو فهم أن ضحايا العنف هم فى موقع من يقع عليهم الدلالة: ذلك أنهم ضحايا لضروب من المخاوف، والقلق، والسيطرة المسقطرة التى لا تتولد من ضمن المضطهدين والتى لن تتمكن من أن تبقى عليهم فى دورة الألم. أما التحريض على الانعتاق فيأتى مع معرفة أن القناعة التى يحملها داعية التفوق العرقى ومفادها أن ثمة غاباً تحت جلد كل أسمر هى قناعة نمت، وانتشرت، ومست كل نصير للأسطورة العنصرية، محولة إياهم إلى مجانين بسبب من أوهامهم، لتطرد من ثم ١٢٤ من بلوستون رود.

غير أن موريسون تلج - قبل الانعتاق من إيديولوجية السيد - على التغير الرهيب الذى يعتري الموقع الأخلاقى للأم العبد، هذه الأم التى ينبغى أن تكون موقع النطق فى رؤية داخلية عالم العبيد من الخارج، حيث الخارج هو عودة شبح الطفلة التى قتلها، والتى هى صنوها أو نظيرها*، نظراً لكونها الضحكة التى أضحكها وأرى

*الصنو أو النظير، double: مفهوم يرتبط، لدى فرويد والتحليل النفسى، أشد الارتباط بمفهوم الغريب الذى سبقت الإشارة إليه. ويقال إن فرويد كان يعتبر أن رؤية المرء لنظيره أو صنوه تمثل نبوءة بالموت. فالنظير بشير غريب ومخيف بالموت. غير أنه يقال أيضاً أن فرويد كان يرى فى النظير تأكيداً على الخلود، وأن الإيمان بالنظير هو فى الأصل ضمان ضد دمار الأنا وإنكار مفعم بالطاقة لقوة الموت، فالروح أو النفس الخالدة هى أول نظير للجسد.

وجهها الذى هو وجهى^(٤٣). والسؤال هو ما الذى يمكن أن تنطوى عليه أخلاقيات قتل الأطفال؟ أية معرفة تاريخية تعود إلي سيثى، عبر المسافة الجمالية أو إيهام الحدث، فى الهيئة الشبحية لابنتها الميتة محبوبة.

تعتبر إليزابيث فوكس جينوفيز، فى وصفها الرائع مقاومة العبيد فى كتابها داخل بيت فى المزرعة، أن القتل، والتشويه الذاتى، وقتل الأطفال هو الدينامية النفسانية الأساسية لكل مقاومة. كما تعتبر أن هذه الأشكال المتطرفة تلتقط جوهر تعريف المرأة العبداء لذاتها^(٤٤). ونرى من جديد كيف يتم أداء هذا الفعل المأساوى والصميمى من أفعال العنف فى كفاح لدفع حدود عالم العبيد إلى الخلف. فبخلاف أفعال المواجهة مع السيد أو الناظر التى تحل ضمن نطاق المزرعة، فإن قتل المرأة أطفالها يفهم على أنه فعل موجه ضد المنظومة برمتها وعلى أنه يأتى بمثابة إقرار بمنزلة قانونية للمرأة العبداء فى المجال العام. وبعبارة أخرى، فإن قتل المرأة لأطفالها ينظر إليه كفعل موجه ضد ملكية السيد ضد أرباحه الزائدة ولعل ذلك - كما تقول فوكس جينوفيز - هو ما قاد بعض النساء اللواتى اشتد عليهن اليأس لأن يشعرن بأنهن إذ يقتلن طفلاً عزيزاً إنما يعلن بصورة من الصور أن هذا الطفل لهن^(٤٥).

والحال أن مثل هذا الإعلان على وجه التحديد هو ما يتم من خلال موت محبوبة وعودتها: حيث تسترد الأم العبداء من خلال حضور الطفلة ملكيتها الخاصة والشخصية. وتأتى هذه المعرفة كنوع من حب الذات الذى هو حب الآخر أيضاً: إيروس وأغابى معاً. وهذا النوع من الحب هو حب أخلاقى بالمعنى الذى يسبغه ليفيناس على هذه الكلمة، حيث تكون داخلية الذات مسكونة بإحالة راديكالية وفوضوية إلى الآخر. وتتبدى هذه المعرفة واضحة فى تلك الفصول الآسرة^(٤٦) التى يرجئ أحدها الآخر، حيث يؤدى كل من سيثى، ومحبوبة، ودينفر طقساً من التملك والتسمية أشبه ما يكون بموسيقا متسلسلة عبر ذاتيات متقاطعة وخلالية: محبوبة، هى ابنتى، محبوبة أختى، أنا محبوبة وهى لى. تهذى النساء بكلمات عربية، من فضاء فيما بين الواحدة والآخرى هو فضاء الجماعة. ويستكشفن واقعاً قائماً بين الأشخاص: واقعاً اجتماعياً يظهر داخل الصورة الشعرية كما لو أنه بين هلالين، واقعاً مفصولاً بمسافة جمالية، ومثبتاً، ومؤطراً بالتاريخ. إنه لمن الصعب أن ننقل إيقاع تلك الفصول وارتجالها، غير أن من المستحيل ألا نرى فيها شفاء التاريخ، وجماعة ترممها التسمية. وبذا يكون بمقدورنا فى النهاية أن نسأل أنفسنا:

من هي محبوبة؟

لقد فهمنا الآن: إنها الابنة التي تعود إلى سيثي مما سيجعل عقلها يكف عن التشرّد.

من هي محبوبة؟

لقد صار بمقدورنا أن نقول: إنها الأخت التي تعود إلى دينفر، جالبة معها أملاً بعودة والدها، العبد الأبق الذي مات أثناء الفرار.

من هي محبوبة؟

لقد عرفنا الآن: إنها الابنة المصنوعة من حبّ قاتل والتي تعود لتحب وتكره وتحرّر. كلماتها مكسورة، مثل المحكوم عليهم بالإعدام الذين كسرت رقابهم، بلا جسد، مثل الأطفال الذين أضاعوا شرائطهم. غير ألا سبيل إلى الخطأ بشأن ما تقوله كلماتها الحية وهي تنهض من بين الأموات على الرغم من تركيب هذه الكلمات المحطم وحضورها المتشظى.

وجهي آتٍ على أن أمسك به أبحث عن الرباط أحب وجهي كثيراً
أريد أن أرتبط أحب وجهي كثيراً وجهي الأسمر قريب مني
أريد أن أرتبط (٤٧).

بحثاً عن الرباط

أن أنتهى - كما فعلت - مع عش طائر الفينيقي لا مع محرقته، يعنى أن أعود إلى بدايتي في الـ «ما بعد». فإذا ما كانت غوردايمر وموريسون تصفان العالم التاريخي، مقتحمتين بيت الفن والقصّ طلباً للغزو، والتحذير، والقسمة، والسلب، فإنهما تلقيان الضوء أيضاً على الاضطرار المعاصر إلى التحرك في الـ «ما بعد»، وتحويل الحاضر إلى الـ «ما بعد»، أو مسّ المستقبل في جانبه القريب، كما سبق أن قلت. فهوية إيلا البيئية وحياة محبوبة المزدوجة تؤكدان كلتاها على حدود الوجود المتمرد والخلالى الذي يسم الثقافة. وبهذا المعنى، فإنهما تقفان في صفّ ممرّ رينيه غرين بين الاستقطابات العرقية، أو في صفّ تاريخ الإنجليز الذي يكتبه المهاجرون في هوامش الآيات

الشيطنانية لدى رشدي، أو في صف سرير أوزوريو - La Cama الذي هو مكان للسكنى، متموقع بين غرابة الهجرة والانتماء المنمق للفنان المتيروبولي، النيويوركي/البورتوريكي.

حين تواجه الطبيعة العامة التي تميز الحدث الاجتماعي صمت الكلمة فإنها قد تفقد رصانتها وانغلاقها التاريخيين. وعندها فإننا نفعل حسناً إذ نتذكر تبصر وولتر بنجامين في ديالكتيك الحداثة المعطل: الالتباس هو المظهر المجازي للديالكتيك، قانون الديالكتيك عند توقفه التام (٤٨). وهذا السكون بالنسبة لبنجامين هو يوتوبيا، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون بخلاف الحداثة، كما قلت، إنما ليس خارجها، فإن اللحظة اليوتوبية ليست الأفق الضروري للأمل. ولقد ختمت هذا السجال بالمرأة المؤطرة - إيلا غوردانير - والمرأة المعادة تسميتها - محبوبة موريسون - لأن الأحداث العالمية العظيمة قد انفجرت في بيت كل منهما - العبودية والأبارثيد - وتم تحويل وقوعها، عبر ذلك الإبهام الخاص الذي يجترحه الفن، إلى مجيء ثانٍ.

ومع أن موريسون لا تنى تكرر عند خاتمة محبوبة أن هذه ليست بالقصة التي نحكيها لسوانا، إلا إنها تحكيها فقط لكي تحفر الحدث في أعماق ما لدينا من مصادر النسيان، واللاوعي. فحين يخبر الوضوح التاريخي، وحين يفقد فعل الوثيقة المضارع قدرته على لفت الانتباه، عندها تقدم لنا انزياحات الذاكرة ومواريات الفن صورة بقائنا النفسي. فأن تعيش في العالم الغريب، أن تجد تجاذباته والتباساته مجسدة في العمل الفني، يعني أن تؤكد أيضاً على رغبة عميقة في التضامن الاجتماعي: أبحث عن الرباط... أريد أن أرتبط... أريد أن أرتبط.

هوامش المدخل:

- For an interesting discussion of gender boundaries in the fin de siècle, see -١
E.Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture in the Fin de Siècle* (London:
Bloomsbury, 1990), especially 'Borderlines', PP. 1-18.
- Renee Green interviewed by Elizabeth Brown, from catalogue published by Al- -٢
len Memorial Art Museum, Oberlin College, Ohio.
- Interview conducted by Miwon Kwon for the exhibition 'Emerging New York -٣
Artists', Sala Mendonza, Caracas, Venezuela (xeroxed manuscript copy).
- ibid.,p.6. -٤
- Renee Green in conversation with Donna Harkavy, Curator of Contemporary -٥
at the Worcester Museum. Art
- ibid -٦
- W. Benjamin, 'theses on the philosophy of history', in his *Illuminations* -٧
(London: Jonathan Cape, 1970). P.265
- M. Heidegger, 'Building, dwelling, thinking', in *Poetry, Language, Thought* -٨
(New York: Harper & Row, 1971), pp.152-3.
- S. Rushdie, *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988), p.343. -٩
- G. Gomez - Pena, *American Theatre*, vol. 8,no. 7, October 1991. -١٠
- T. Ybarra - Frausto, 'Chicano movement/ chicano art' in I. Karp and S.D. Lavine -١١
(eds) (Washington and London: Smithsonian Institution Press,,(1991 pp. 133-4.
- A. Sekula, *Fish Story*, manuscript, p.2. -١٢
- ibid. , p.3 -١٣
- F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, Introduction by H.K. Bhabha (London; -١٤
Pluto, 1986), pp. 218, 229, 231.

H. James, <i>The Portrait of a Lady</i> (New York: Norton, 1975), p.360.	-10
ibid. , P.361	-11
T. Morrison, <i>Beloved</i> (London, Chatto and Windus, 1987) PP. 198 - 9.	-17
R. Tagore, <i>The Home and the World</i> (Harmondsworth: Penguin, 1985) PP .70 - 1	-18
N. Gordimer, <i>My Son's story</i> (London: Bloomsbury 1990), P. 249.	-19
S. Freud, "The uncanny", Standard Edition XVII, P.225; H. Arendt, <i>The Human Condition</i> (Chicago: Chicago University Press, 1958), P.72.	-20
Morrison, <i>Beloved</i> , P. 170.	-21
W.H. Auden, "The cave of making" in his <i>About the House</i> (London, Faber, 1959), P.20	-22
Goethe's Literary Essays, J.E. Spingarn (ed.) (New York: Harcourt , Brace, (1921, pp. 98-9.	-23
The Autobiography of Goethe, J. Oxenford (ed.) (London: Henry G. Bohn, 1948), p.467	-24
Goethe, "Note on world literature", P. 96.	-25
T. Morrison, <i>Honey and Rue</i> Programme notes, Carnegie Hall Concert, January 1991.	-26
Gordimer, <i>My Son's Story</i> , PP. 20 - 1	-27
ibid. , P.21.	-28
ibid. , P.230	-29
ibid.	-30
ibid. , P. 241.	-31
ibid.	-32

ibid.	-33
ibid., P. 214.	-34
ibid., P. 243.	-35
ibid., P. 249	-36
E. Levinas, "Reality and its shadow". In Collected Philosophical Papers) Dor-	-37
recht: Martinus Nijhoff, 1987), PP 1-13.	
ibid.	-38
ibid., PP. 6 - 7.	-39
Rebort Bernasconi quoted in "Levinas's ethical discourse, between individuation	-40
and universality", in Re - Reading Levinas, R.Bernasconi and S. Critchley (eds)	
(Bloomington: Indiana University Press, 1991) P.90.	
Morrison, Beloved, P.116.	-41
ibid., P. 173	-42
ibid., P. 213.	-43
E. Fox - Genovese, Whthin the Plantation Household (Chapel Hill, NC: Univer-	-44
sity of North Carolina Press, 1988) P. 329.	
ibid., P. 324.	-45
Morrison, Beloved, Pt II, PP. 200 - 17.	-46
ibid., P. 213.	-47
W. Benjamin, Charles Baudelaier: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism	-48
(London: NLB, 1973), P.171.	

الالتزام بالنظرية

(أ)

ثمة افتراض مؤذٍ ومتهاافت مفاده أن النظرية هي بالضرورة تلك اللغة النخبوية التي يلهج بها أصحاب الامتياز الاجتماعي والثقافي. ويقال أيضاً إن مكان الناقد الأكاديمي لا يمكن أن يكون خارج الأراشيف* المركزية الأوروبية لغرب إمبريالي أو كولونيالي** جديد. كما يزعم أن الميادين السامقة لما يُوصم خطأً بـ النظرية الخالصة تظل معزولة أبداً عن حاجات معذبي الأرض الملحة ومآسيهم. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: أمن المفروض علينا أن نستقطب كلما أردنا أن نتجادل؟ هل نحن واقعون في شرك سياسات صراعية لا يمكن فيه لتمثيل التناحرات الاجتماعية والتناقضات التاريخية أن يأخذ أى شكل آخر سوى شكل الثنائية التي تضع النظرية مقابل السياسة؟ أليس الهدف الذي تتوخاه حرية المعرفة صورة مقلوبة لعلاقة المضطهد بالمضطهد، والمركز بالهامش، والصورة السلبية بالصورة الإيجابية؟ أليكون سبيلنا الوحيد للخروج من هذه الثنوية باعتناق تضادٍ لا هوادة فيه أو بابتداع أسطورة

*الأراشيف عند فوكو، هو جملة من الأشياء التي قيلت في ثقافة ما، وعن الناس بحفظها، وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها. وباختصار هو كل المنطوقات التي صنفها الناس واستغلوها في تقالياتهم ومؤسساتهم.

** تُستخدَم صفة الكولونيالي بحيث تطول كلاً من المستعمر والمستعمر دون تفريق أحياناً، اللهم إلا من السياق. وربما كان ذلك تعبيراً عن إيمان هومي بابا، ونقاد ما بعد الكولونيالية، بترايطهما أصلاً. فضلاً عن أن هنالك عرقاً لغوياً في الإنجليزية يتحدث عن الهند الكولونيالية كما يتحدث عن بريطانيا الكولونيالية، على نحوٍ يشير إلى أن كولونيالي تدلّ على نمط معين من الوجود بغض النظر عن علاقة الفاعلية والمفعولية.

أصلية مضادة من أساطير النقاء الجذرى؟ أينبغى لمشروع جمالياتنا التحررية أن يكون إلى الأبد جزءاً من رؤيةٍ إلى الكينونة والتاريخ طوباويةٍ وكليانيةٍ تسعى إلى التعالى على التناقضات والتجاذبات التى تشكّل بنية الذاتية الإنسانية ذاتها وأنظمتها فى التمثيل الثقافى؟

بين ما يُمثّل على أنه لصوصيةٌ وتشوّهٌ للتنظير المُفْرِط الأوروبى من جهة أولى وتجربة الإبداع الراديكالية، والنشطة، والملتزمة فى العالم الثالث من جهة أخرى^(١)، يمكن أن نرى الصورة المرآتية (وإن كانت مقلوبةً من حيث المحتوى والقصد) لذلك الاستقطاب اللاتارىخى الذى عرفه القرن التاسع عشر بين الشرق والغرب والذى أطلق، باسم التقدم، أيديولوجيات الذات والآخر الإمبريالية الإقصائية. أمّا الآن، فقد غدا مصطلح النظرية النقدية، ودون أن ينظر أو يناقش فى أغلب الأحيان، هو الآخر بالتعريف، حيث يلحّ على مطابقة هذه الأخيرة مع أهواء الناقد المركزى الأوروبى البعيد عن السياسة. والسؤال: أحقّ أن من يقدّم لقضية الفن والنقد الراديكاليين أفضل الخدمات هو ذلك الأستاذ الغاضب المتخصص فى السينما الذى يعلن - فى لحظة حاسمةٍ من النقاش - قائلاً: لسنا فنانيين، بل نشطاء سياسيين؟ إن هذا الأستاذ ببلاغته النصالية التى تنشر الإبهام على قوة ممارسته الخاصة إنما يخفق فى لفت الانتباه إلى ما تنطوى عليه سياسات إنتاج ثقافى معينٍ من قيمةٍ خاصة؛ ذلك أن هذه السياسات التى تجعل من سطوح التدليل السينمائى أسساً للتدخل السياسى إنما تعمق لغة النقد الاجتماعى وتوسع ميدان السياسة باتجاهٍ لا تتحكّم به قوى الضبط الاقتصادى والاجتماعى تحكّماً كاملاً. بل إن أشكال التمرد والتحريض الشعبىين غالباً ما تكون أشدّ هدماً وخرقاً حين تُبدع عبر ممارساتٍ ثقافيةٍ معارضة.

وقبل أن اتّهم بالإرادية البرجوازية، والبراجماتية الليبرالية، والتعددية الأكاديمية وجميع الـ. ويات الأخرى التى يطلقها جزافاً أولئك الساخطون أشدّ السخط على النظرية المركزية الأوروبية (الديريديّة، اللاكانية، ما بعد البنيوية...)، فإننى أودّ أن ألقى الضوء على الغايات التى أتوخّاها من الأسئلة التى طرحتها فى البداية. فأنا مقتنع - وكما يقال بلغة الاقتصاد السياسى - أن من المشروع أن نمثّل علاقات الاستغلال والسيطرة فى التقسيم الطباقى بين العالم الأول والعالم الثالث، الشمال

والجنوب. فعلى الرغم من المزاعم الأممية الطنانة الرنانة التي تطلقها متعددات الجنسية وشبكات صناعة تكنولوجيا الاتصالات الجديدة، فإن تداولات الدوايل والسلع، على النحو الذى هى عليه، واقعة فى شراك الدورات الشريرة التي يدورها فضل القيمة وتربط رأسمال العالم الأول بأسواق عمل العالم الثالث عبر قيود التقسيم الدولى للعمل والطبقات الكومبرادورية الوطنية. ولقد كانت غاياترى سبيفاك محقة فى استنتاجها أن «من مصلحة رأس المال أن يبقى على المسرح الكومبرادورى فى حالة بدائية نسبياً فيما يخص تشريعات العمل والتنظيم البيئى» (٢).

وأنا مقتنع أيضاً - وكما يقال بلغة الدبلوماسية الدولية - بأن ثمة تناسياً حاداً لقومية أنجلو-أميركية جديدة تفصح عن قوتها الاقتصادية والعسكرية على نحو متزايد من خلال أفعال سياسية تعبر عن استخفاف إمبريالى جديد باستقلال شعوب العالم الثالث وحقها فى تقرير مصيرها. ولنتذكر هنا سياسة الحديقة الخلفية التي تمارسها أميركا تجاه منطقة الكاريبي وأميركا اللاتينية، أو الحماسة الوطنية والتقاليد الأرستقراطية فى الحملة البريطانية على الفوكلاند، أو، مؤخراً، تلك النزعة الانتصارية التي أبدتها القوات الأميركية والبريطانية فى حرب الخليج. بل إننى مقتنع أيضاً بأن لمثل هذه السيطرة الاقتصادية والسياسية تأثيرها الهيمنى العميق على نظم المعلومات فى العالم الغربى، وعلى وسائل إعلامه الشعبية ومؤسساته وأكاديمياته المتخصصة. فكل هذا ليس موضع شك.

غير أن ما يحتاج مزيداً من النقاش هو ما إذا كانت لغات النقد النظرى الجديدة (كالسيمائية، وما بعد البنيوية، والتفكيكية وسواها) تكفى بأن تعكس تلك التقسيمات الجغرافية السياسية ومناطق نفوذها. أتكون اهتمامات النظرية الغربية متواطئة بالضرورة مع الدور الهيمنى الذى يلعبه الغرب بوصفه كتلة قوة؟ أتكون لغة النظرية مجرد مناورة أخرى من مناورات النخبة الغربية المتميزة ثقافياً تقدم من خلالها خطاباً عن الآخر يعزز معادلة القوة - المعرفة الخاصة بها؟

إن مهرجاناً سينمائياً ضخماً يقام فى الغرب - بل حدثاً ثقافياً بديلاً أو مضاداً مثل مؤتمر السينما الثالثة فى إدنبرة - ليكشف حتماً ذلك التأثير الكبير الذى يتمتع به الغرب بوصفه منتدى ثقافياً، بالمعنى الثلاثة جميعاً لهذه الكلمة*: أى كمكان للعرض

*تعنى كلمة forum الإنجليزية كلاً من السوق أو الساحة العامة (فى مدينة رومانية خاصة)، والمنتدى العام أو منبر المناظرة والمناقشة، وكذلك المحكمة.

والمناقشة العامة، ومكان للتقويم وإصدار الأحكام، وسوق. كما أن فوز فيلم هندي عن محنة سكان الأرصفة بجائزة مهرجان نيوكاسل لا بد أن يتيح لهذا الفيلم مزيداً من التسهيلات وفرص التوزيع في الهند. ولقد كانت القناة الرابعة هي من مول البرنامج اللاذع عن كارثة بوبال. وكان النقاش الكبير حول سياسات السينما الثالثة قد ظهر لأول مرة على صفحات Screen، التي يصدرها المعهد البريطاني للسينما. وكذلك المقالة الأرشيفية حول الأهمية التاريخية للنزعة انتقليدية الجديدة وما هو شعبي في السينما الهندية، حيث رأت النور في Framework (٣). ومن بين المساهمين الكبار في تطور السينما الثالثة، سواء كتعليم أو كممارسة، ثمة عدد من صنّاع السينما ونقادها من العالم الثالث المنفيين أو الـ émigrés في الغرب، ممن يعيشون على نحو إشكالي، ومحفوف بالمخاطر غالباً، على الهوامش اليسارية للثقافة البرجوازية الليبرالية، المركزية الأوروبية. ولا أحسبني بحاجة لأن أضيف أسماء وأمكنة محددة، أو لأن أفصل في الأسباب التاريخية التي جعلت الغرب يعزّز ويستغل ما يدعوه بورديو رأسماله الرمزي. فالأمر معروف ومفهوم تماماً، وليس في نيّتي هذا أن أقيم تلك الضروب المهمة من التمييز بين وضعيات قومية مختلفة والأسباب السياسية المتباينة للمنفى الثقافي وتواريخه الجمعية. ما أريده هو أن أتخذ موقعي على هامش الانزياح الثقافي المتحوّلة - تلك الهوامش التي تترك وتبلى أي إحساس عميق أو مؤصل بثقافة قومية أو مثقف عضوي - وأن أتساءل ما الذي يمكن أن تكون عليه وظيفة منظور نظري ملتزم، ما إن تؤخذ هجنة العالم ما بعد الكولونيالي الثقافية والتاريخية على أنها المكان النموذجي لاكتشاف ملحي جديد.

. ملتزم بماذا؟ لا أريد، عند هذا الحد من النقاش، أن أحدّد أي موضوع خاص للولاء السياسي، كأن يكون العالم الثالث، أو الطبقة العاملة، أو الكفاح النسوي. فعلى الرغم من أن مثل هذا التحديد لموضوع النشاط السياسي هو أمر حاسم ولا بد أن يترك أثره البالغ على الجدل السياسي، إلا أنه ليس بالخيار الوحيد أمام أولئك النقاد أو المثقفين الملتزمين بالتغيير السياسي التقدمي باتجاه مجتمع اشتراكي. وإنها لعلامة على النضج السياسي أن نقر بأن هنالك أشكالاً كثيرة من الكتابة السياسية التي يلف الإيهام مفاعليها وآثارها إذا ما قُسمت بين النظرى والناشط. فليس الأمر أن البيان الذي يعنى بتنظيم إضراب يكون مقصراً في النظرية، في حين يكون المقال التأملّي في نظرية

الإيديولوجيا بحاجة إلى مزيد من الأمثلة العملية أو التطبيقات. فكلاهما شكل من أشكال الخطاب. ويقدر كونهما كذلك، فإنهما ينتجان الموضوعين اللذين يحيلان إليهما ولا يكتفيان بأن يعكسهما. أما الاختلاف بينهما فيمكن في خصائصهما العملية أو الإجرائية. ذلك أن للبيان غاية تفسيرية وتنظيمية خاصة، مرتبطة بالحدث ومناسبته، أما نظرية الإيديولوجيا فتركز إسهامها في تلك الأفكار والمبادئ السياسية الراسخة التي تنم على الحق في الإضراب. وهذه الأخيرة لا تكفل قيام الأول، ولا هي تسبقه بالضرورة. إنها تتواجد معه جنباً إلى جنب. كل منهما جزء داعم للآخر. مثل وجه الورقة وقفها، إذا ما كان لنا أن نستخدم هذا التشبيه السيميائي الشائع في سياق السياسة غير الشائع.

إن موضع اهتمامي هنا هو سيروية التدخل إيديولوجياً، كما يصف ستيوارت هال الدور الذي يلعبه «التخييل، أو التمثيل في ممارسة السياسة، وذلك في معرض رده على الانتخابات البريطانية عام ١٩٨٧»^(٤) فعند هال، أن فكرة الهيمنة تنطوي على سياسات تعيين للهوية تمارسها المخيلة. وهي سياسات تشغل فضاء خطابياً لا يتحدد على نحو حصري بتاريخ أي من اليسار أو اليمين، بل يوجد على نحو من الأنحاء بين هذين القطبين السياسيين، وكذلك بين التقسيمات المألوفة الخاصة بالنظرية والممارسة السياسية. والحال، أن مثل هذا المقاربة، كما أقرؤها، تدخل بنا إلى لحظة، أو حركة، مثيرة، لكنها مهمة، فيما يتعلق بفهم علاقة السياسة بالنظرية، كما تريك وتبلبل القسمة التقليدية بينهما. وتبدأ هذه الحركة حين ننظر إلى تلك العلاقة على أنها محكومة بقاعدة المادية القابلة للتكرار، القاعدة التي يصفها فوكو بأنها السيروية التي يمكن من خلالها نسخ أقوال صادرة عن مؤسسة معينة في خطاب مؤسسة أخرى^(٥). فعلى الرغم من ترسيمات الاستعمال والتطبيق التي تشكل للقول حقلاً من الاستقرار، إلا أن أي تغيير في شروط استخدام هذا القول وإعادة توظيفه، وأي تبديل في حقل تجربته والتحقق من صدقه، بل إن أي اختلاف في المشاكل التي يفترض به أن يحلها، يمكن أن يؤدي إلى ظهور قول جديد: اختلاف المماثل.

وإذا، فبأي أشكال هجينة يمكن لسياسات القول النظري أن تظهر؟ أية توترات وتجاوزات تسم هذا المكان الملغز الذي تتكلم منه النظرية؟ إن على المشروع النظري، إذ يتكلم باسم سلطة مضادة ما أو باسم أفق ما لـ «الحقيقي»، (بالمعنى الذي يسبغه فوكو على المفاعيل الاستراتيجية لأي جهاز أو dispositif)، عليه أن يمثل السلطة المقابلة أو

الخصم (سلطة القوة و/أو المعرفة)* التي يسعى - في حركة منقوشة على نحو مزدوج - إلى هدمها واستبدالها في آنٍ معاً. وما أحاول أن أشير إليه في هذه الصياغة المعقدة هو شيء من حدود حدث النقد النظري وموقعه، هذا النقد الذي لا يشتمل على الحقيقة (في تضاد استقطابي مع الكليانية، أو البرجوازية الليبرالية، أو أي شيء آخر يفترض به أن يقمع الحقيقة). ذلك أن الحقيقي موسوم ومتأثر على الدوام بما في سيرورة الظهور ذاتها من نجاذب، بإنتاجية المعاني التي تبني معارف مضادة *in medias res*، في فعل الصراع والتوتر ذاته، ضمن حدود التفاوض وليس التنافي بين العناصر المتضادة والمتناحرة. فالمواقع السياسية لا تقتصر في تحديدها على كونها تقدمية أو رجعية، برجوازية أو راديكالية، على نحو سابق لفعل الـ *cri-tique engagée*، أو خارج حدود توجهها الخطابى وشروطه. وبهذا المعنى، فإن من الواجب التفكير بلحظة الفعل السياسى التاريخية بوصفها جزءاً من تاريخ شكل كتابتها. ونحن لا نريد هنا أن نبين ما هو واضح من أنه ما من معرفة - سياسية أو سواها - خارج التمثيل. ما نريده هو الإشارة إلى أن ديناميات الكتابة والنصية تتطلب منا أن نعيد التفكير في منطق السببية والحتمية الذى نفهم من خلاله السياسى كشكل من أشكال الحساب والتدبر والفعل الاستراتيجى المكرس للتغيير الاجتماعى.

إنَّ على السؤال ما العمل؟ أن يعترف بقوة الكتابة، باستعاريتها وخطابها البلاغى، بوصفها رחماً منتجاً يعرف الاجتماعى ويجعله متاحاً كغاية للفعل ومن أجل الفعل. فالنصية ليست مجرد تعبير إيديولوجى من مرتبة ثانية أو عرض لفظى من أعراض ذاتٍ سياسية متعينة مسبقاً. ونحن لا نجد مكاناً يتضح فيه أن الذات السياسية - بوصفها الموضوع الفعلى لعلم السياسة - هى حدث خطابى بأفضل من ذلك النص الذى كان له أثره التكوينى على الخطاب الديمقراطى والاشتراكى الغربى، ألا وهو مقالة مل فى

* القوة - المعرفة، من المصطلحات الأساسية لدى فوكو. وهو يحدد بالجمع والربط بين طرفيه لا بالفصل والتمييز بينهما. فالقوة تنتج نوعاً من المعرفة وتؤدى إلى تراكم المعلومات والمعارف، واستخدام كل ذلك من أجل مزيدٍ من ممارسة القوة. وبالمقابل، فإن المعرفة، بحد ذاتها، قوة، حيث لا يمكن الفصل بين نشأة المعارف وبين ممارسة القوة. وما يعنيه هذا هو أن الحقيقة ليست خارج القوة والسلطة ولا مجردة منهما. فهى من هذا العالم وتنتج فيه بفضل إزمات متعددة. ولكل مجتمع نظام حقيقة خاص به أو سياسته العامة فيما يتعلق بالحقيقة.

الحرية . فالفصل الحاسم من هذه المقالة، في حرية الفكر والمناقشة، محاولة لتعريف الأحكام أو القرارات السياسية بأنها مشكلة تتعلق بإيجاد شكل من البلاغة العامة قادر على تمثيل المضامين السياسية المختلفة والمتعارضة لا بوصفها مبادئ مشكلة مسبقاً وعلى نحو قبلي بل بوصفها تبادلاً خطابياً حوارياً، تفاوضاً على الحدود والمصطلحات في حاضر جارٍ من النطق بالقول السياسي . فمن غير المتوقع أن يشار إلى أزمة في تعيين الهوية تنطلق في الأداء النصي، وتبدى اختلافاً معيناً ضمن التدليل الذي تمارسه أية منظومة سياسية مفردة، قبل إقامة ضروب الاختلاف الجوهرية بين القناعات السياسية . ذلك أن معرفة ما لا يمكن أن تغدو سياسية إلا عبر سيرورة صراعية متوترة: فالخلاف، والتغاير والآخرية هي الشروط الخطابية لسريان ذاتٍ مسيئة أو حقيقة عامة وللتعرف عليهما .

إن لم نستطع أن نجد خصوماً لكل حقيقة مهمة من الحقائق، فلا بد أن نتخيلهم على المرء أن يشعر بكامل قوة الصعوبة التي ينبغي على الرأي الصائب أن يواجهها ويتغلب عليها، وإلا فلن يحوز لنفسه نصيباً من الحقيقة التي تلاقى تلك بصعوبة وتزيحها لعل استنتاجهم يكون صائباً، غير أنه قد يكون خاطئاً بالنسبة لكل ما يعرفونه: فهم لم يلقوا بأنفسهم أبداً في الحالة الذهنية لأولئك الذين يفكرون على نحو يختلف عن تفكيرهم ولذا فهم لا يعرفون، بالمعنى الصحيح للكلمة، تلك العقيدة التي يعلنون هم أنفسهم عن إيمانهم بها (٦) . (التشديد لي)

صحيح أن عقلانية، ملّ تتيج، أو تقتضي، مثل هذه الأشكال من التنازع والتناقض بغية تعزيز رؤيته الخاصة لما تنطوي عليه الأحكام البشرية من ميلٍ تقدمي وتطوري متأصل فيها (فذلك يمكن التناقضات من أن تجد حلاً لها ويولد إحساساً بـ الحقيقة الكاملة، التي تعكس الميل الطبيعي والعضوي للعقل البشري) . وصحيح أيضاً أن ملّ لا ينفك يحتفظ لضمير الغائب بفضاء حيادي غير واقعي، سواء في المجتمع أو

فى سجاله؁ بوصفه ممثلاً لـ الشعب يشهد الجدل من مسافة أبستمولوجية ويتوصل إلى استنتاج معقول. إلا أن مل فى محاولته توصيف السياسى كشكل من الجدل والحوار؁ أو سيرة من البلاغة العامة التى تتوسطها على نحو حاسم ملكة التخيل السياسى المتجاذبة والمتناحرة؁ إنما يتجاوز المعنى المحاكاتى المعتاد المتعلق بمعركة الأفكار. فهو يشير إلى شىء أشد حوارية بكثير: تحقق الفكرة السياسية عند الحد المتجاذب للتوجه النصى؁ وظهورها عبر شكل من الإسقاط السياسى.

تكشف إعادة قراءة مل من خلال استراتيجيات الكتابة؁ التى أشرت إليها؁ أن المرء لا يستطيع أن يتبع بسلبية خط السجال الذى يسرى فى منطق الإيديولوجيا المعارضة. فسيرة التناحر السياسى النصية تطلق سيرة متناقضة من القراءة بين السطور؛ حيث يغدو فاعل الخطاب؁ فى زمن التلفظ ذاته؁ موضوعاً للسجال مقلوباً ومسقطاً؁ منقلباً على نفسه ومتحولاً ضدها. فما يلح عليه مل هو أن ذلك النصيب من الحقيقة المسيس لا يمكن أن يأتى إلا بانتحال فعلى لحالة الخصم الذهنية والتغلب على تلك القوة المزيحة والنازعة للمركز التى تسم الصعوبة الخطابية. وهذه دينامية تختلف عن أخلاقيات التسامح فى الإيديولوجيا الليبرالية التى لا تفرض على نفسها تخيل المعارضة إلا لى تحتويها وتستوعبها مبدية عن نسبيتها وإنسانويتها المستنيرتين. إن قراءة مل؁ عكس التيار؁ لتشير إلى أن السياسة لا يمكن أن تغدو تمثيلية؁ وخطاباً عاماً حقاً؁ إلا عبر انشطار فى التدليل الذى تمارسه ذات التمثيل؁ وعبر تجاذب يقوم عند حد النطق بسياسة من السياسات.

ولقد اخترت الباب من التراث الليبرالى كما أبين أهمية فضاء الكتابة وإشكالية التوجه؁ لأن هذا الباب هو المكان الذى يؤكد فيه أشد التأكيد على أسطورة شفافية الفاعل البدئى وقابلية الفعل السياسى للعقل. وعلى الرغم من البدائل السياسية الراديكالية اليمينية واليسارية؁ إلا أن النظرة الشعبية الشائعة إلى مكانة الفرد فى العلاقة مع المجتمع لا تزال تفكر وتعاش فى جوهرها بلغة أخلاقية صاغت العقائد الليبرالية. غير أن ما يكشفه الالتفات إلى البلاغة والكتابة هو ذلك التجاذب الخطابى الذى يجعل السياسى ممكناً. ومن مثل هذا المنظور؁ فإنه لا يعود من الممكن تمثيل إشكالية الأحكام السياسية على أنها مشكلة أبستمولوجية تتعلق بالمظهر والواقع أو النظرية والممارسة أو الكلمة والشىء. كما لا يعود من الممكن تمثيلها على أنها مشكلة

ديالكتيكية أو تناقض أعراضى مكونٌ لمادية الواقعى. وعلى العكس من هذا، فإننا نتبين على نحوٍ موجه ذلك التجاور المتجاذب، أو تلك العلاقة الخلائية الخطرة بين ما هو وقائعى وما هو إسقاطى، بل، وعلاوةً على ذلك، تلك الوظيفة الحاسمة التى يضطلع بها النصى والبلاغى. ذلك أن تقلبات حركة الدال، فى ثبات الوقائعى وانغلاق الواقعى، هى ما يضمن فعالية التفكير الاستراتيجى فى خطابات الـ Realpolitik. وهذه الجيلة - و. الذهاب، هذه الـ fort/da، التى تسم سيرورة التفاوض السياسى الرمزية، هى ما يشكل سياسات ذات توجه. أما أهميتها فتتخطى إقلاق الجوهرانية والتمركز على اللوغوس لدى تراثٍ سياسى قار، باسم لعبٍ حرٍّ ومجردٍ يلعبه الدال.

إن خطاباً نقدياً لا يسفر عن موضوع سياسى جديد، أو هدف سياسى جديد، أو معرفة سياسية جديدة، ليس إلا انعكاساً محاكائياً لمبدأ سياسى أو التزام نظرى قبلى. وينبغى ألا نطالب التحليل الذى يقوم به بأن يتوصل إلى غائية خالصة لن تفضى إلا إلى تعاضم مبدئه القبلى، وتطوير عقلانيته، وتأكيده هويته فى كل مرحلة من مراحل السجال والتعارض بوصفه اشتراكياً أو مادياً (معارضاً للمبدأ الإمبريالى الجديد أو المبدأ الإنسانوى). ومثل هذه المثالية السياسية الثابتة المتماثلة قد تدل على حماسٍ فردى عظيم، لكنها تفتقر إلى الإحساس العميق، وإن يكن خطراً، بما يقتضيه مرور التاريخ عبر خطاب نظرى. فالفعالية التى يمكن أن تتسم بها لغة النقد لا تستمد من الإبقاء على انفصال حدود السيد والعبد، والمركانتلى والماركسى، وإنما من التغلب على أسس التضاد المتعينة مسبقاً ومن الكشف عن فضاءٍ من الترجمة: عن مكانٍ من الهجنة، بكلامٍ مجازى، حيث يجرى بناء موضوع سياسى جديد، ليس هذا ولا ذاك، يمكن أن يذهب بتوقعاتنا السياسية، ويغير - كما ينبغى له أن يغير - أشكال الإدراك التى ندرك بها لحظة السياسة. فمكمن التحدى هو فى تصور زمن الفعل والفهم السياسيين على أنه كشف عن فضاء يمكن أن يتقبل وينظم ما تتصف به لحظة التدخل من بنية متباينة دون أن يهرع إلى إسباغ الوحدة على التناحر أو التناقض الاجتماعى. وهذا علامة على أن التاريخ يجرى، داخل صفحات النظرية، وداخل المنظومات والبنى التى نبنيها كى نصور مرور التاريخى.

وإذ أتحدث عن التفاوض، لا عن اللقي، فذلك لكى أبلغ عن زمنية تمكّنا من أن نتصور تفصل عناصر متناحرة أو متناقضة: دياكتيكاً لا يظهر فيه تاريخ غائى أو متعال، ويكون أبعد من ذلك الشكل الأوامرى من أشكال القراءة الأعراضية حيث تكشف الدعرات العصبية على سطح الأيديولوجيا، التناقض المادى الواقعى، الذى ينطوى عليه التاريخ. ففى مثل هذه الزمنية الخطابية، يغدو حدث النظرية تفاوضاً بين أمثلة متناقضة ومتناحرة يكشف عن مواقع وغايات للصراع هجينة، ويدكّ تلك الاستقطابات السلبية بين المعرفة وموضوعاتها، وبين النظرية والعقل السياسى العملى^(٧) وإذا ما كنت أساجل ضدّ قسمة أصلية متصورة مسبقاً إلى يمين أو يسار، تقدمى أو رجعى، فليس إلا لكى أؤكد على الـ *différance* * التاريخى والخطابى الكامل بين هذه الأطراف. فأنا لا أحبّ لفكرتى عن التفاوض أن تخلط بمعنى ما من معانى الإصلاحية النقابية لأنّ ذلك ليس المستوى السياسى الذى أستكشفه هنا. وما أحاول أن ألفت إليه الانتباه من خلال التفاوض هو بنية التكرار التى تترك أثرها على حركات سياسية تحاول أن تفصح عن عناصر متناحرة ومتعارضة بعيداً عن عقلية الإلغاء والتعالى الخلاصية^(٨).

تتسم زمنية التفاوض أو الترجمة كما رسمت خطوطها العريضة بمزيتين أساسيتين: أ ولاهما - أنها تعترف بالترايط التاريخى بين ذات النقد وموضوعه بحيث لا يعود من الممكن أن يكون ثمة تضاد جوهرانى بين الفهم الإيديولوجى الخاطئ والحقيقة الثورية. فالقراءة التقدمية محكومة على نحو حاسم بالوضعية المتوترة أو الصراعية، وهى تستمدّ فعاليتها من استخدامهما قناع التمويه الملطّخ والهدّام ولا تبرز كملاك منتقم طاهر يتفوّه بالحقيقة التاريخية الراديكالية والمعارضة النقية الخالصة. فإذا ما أدرك المرء هذا الظهور (لا الأصل) المتغاير الذى يظهره النقد الراديكالى، فإن وظيفة النظرية ضمن السيرة السياسية تصبح ذات حدين، وهذه هى المزية الثانية.

* الـ *différance* أو الاختلاف (كما يترجم كاظم جهاد هذا المصطلح الذى وضع فيه ديريدا (a) مكان (e) فى المفردة الفرنسية التى تدل على الاختلاف) هو مصطلح يشير إلى الاختلاف لا بوصفه تميزاً ساكناً بل بوصفه مغايرة فعالة، وإحالة الشئ الواحد نفسه إلى محل آخر أبداً. وهو بذلك يصبح قادراً على الإشارة إلى الإرجاء أو الإخلاف بما يعنى عند ديريدا أن الهوية لا تنى تخلف موعدها مع ذاتها وتحيل إلى الآخر، باستمرار.

فهي تجعلنا ندرك أن مرجعياتنا وأولوياتنا السياسية - الشعب، الجماعة، الصراع الطبقي، مناهضة العنصرية، الاختلاف الجنسي، التأكيد على منظور أسود أو ثالث مناهض للإمبريالية - لا وجود لها بمعنى أصلى أو طبيعي وأنها لا تعكس موضوعاً سياسياً موحداً أو متجانساً. فهي تكتسى بالمعنى أثناء بنائها في خطابات النسوية أو الماركسية أو السينما الثالثة أو سواها، تلك الخطابات التي تظل الموضوعات ذات الأولوية لديها - الطبقة أو الجنس أو الإثنية الجديدة - في حالة من التوتر التاريخي والفلسفي، أو في حالة من تقاطع المرجعية مع غايات أخرى.

والحق، أن كامل تاريخ الفكر الاشتراكي الذي يسعى إلى جعل الأمور جديدةً وأفضل، يبدو بمثابة سيرورة مختلفة من الإفصاح عن أولويات تتسم موضوعاتها السياسية بأنها عنيدة ومتناقضة. فلننظر ضمن الماركسية المعاصرة، مثلاً، إلى ذلك التوتر المتواصل بين الشقّ العمالي الإنساني الإنجليزى والنزعات اليسارية الجديدة البنيوية، والتنظيرية. ولننظر ضمن النسوية إلى ذلك الاختلاف الواضح المتجدد بين الخطّ التحليلي النفسي/السيمبائي والخطّ الماركسي الذي يفصل الجنس والطبقة عبر نظرية في الاستجاب والاشتقاق الثقافي والإيديولوجي. وأنا أقدم هذه الاختلافات بضربات فرشاة عريضة، مستخدماً لغة الجدل في الغالب، لكي أشير إلى أن كل موقع هو على الدوام سيرورة من الترجمة وتحويل المعنى. وأن كل غاية مبنية على أثر ذلك المنظور الذي تضعه تحت طائلة المحو، وأن كل موضوع سياسى محكوم بعلاقة مع الآخر، ومنزاح في ذلك الفعل النقدي. ولطالما تم تحويل هذه القضايا النظرية إلى فقرات تنظيمية قاطعة ولطالما تم تمثيلها على أنها خارجة وانشاقية. وما أشير إليه هو أن مثل هذه التناقضات والصراعات، التي غالباً ما تحبط النوايا السياسية وتجعل مسألة الالتزام صعبة ومعقدة، تمدّ جذورها في سيرورة الترجمة والانزياح التي ينقش فيها موضوع السياسة. ولا يتمثل مفعول ذلك بالركود أو استنزاف الإرادة، بل يتمثل - على العكس من ذلك - بتحفيز التفاوض بين السياسات الاشتراكية الديمقراطية والسياسات التي تطالب بأن تدخل النظرية مسائل التنظيم وأن يدخل التنظيم النظرية الاشتراكية، ذلك أن الجماعة أو الهيئة البشرية التي تبدئ الدوايل السديدة والصائبة من تاريخيتها الراديكالية الموروثة والمتأصلة هي جماعة أو هيئة لا وجود لها.

إنّ هذا الإلحاح على تمثيل السياسى، وعلى بناء الخطاب، هو الإسهام الراديكالى الذى أسهمت به ترجمة النظرية. فاحتراسها المفاهيمى لا يسمح أبداً بأية مطابقة بسيطة بين الغاية السياسية ووسائل تمثيلها. وهذا الإلحاح على ضرورة التباير ونقش الغاية السياسية المزدوج ليس مجرد تكرار لحقيقة عامة عن الخطاب يتم إدخالها إلى الحقل السياسى. كما أن رفض المنطق الجوهرانى فى التمثيل السياسى ورفض المرجعية المحاكائية لهذا التمثيل هو سجال مبدئى قوى ضد الانعزالية السياسية مهما يكن لونها، وقطع مع المعيارية التى ترافق عادةً مثل هذه المزاعم. وبعبارة أخرى، فإنه ما من مجال - بالمعنى الحرفى والمجازى - لأية غاية سياسية موحدة أو عضوية كفيلة بأن تضر بالمعنى الذى ينبغى أن يكون له جماعة اشتراكية من حيث مصالحها وتمفصلها.

ما من كفاح سياسى - فى بريطانيا ثمانينيات القرن العشرين - خيضى بالقوة التى خيضى بها إضراب عمال المناجم ١٩٨٤ - ١٩٨٥، أو دعم بالشدة التى دعم بها، تبعاً لقيم جماعة اشتراكية وتقاليدها. ولقد اصطفّت فى ذلك الصراع كتائب الأرقام المصرفية والتكهنات المتعلقة بربحية المناجم ضد معايير الحركة العمالية البريطانية الشهيرة، تلك الجماعات الثقافية العمالية المتلاحمة أشدّ التلاحم. وكان الخيار واضحاً بين العالم البازغ الذى يخصّ الجنّلمان المدينى التاتشرى الجديد وتاريخ مديد يخصّ الرجل الكادح، أو هكذا بدا الأمر لليسار التقليدى واليمين الجديد. وبهذه المصطلحات الطبقيّة صفق لعاملات المناجم اللواتى شاركن فى الإضراب لما لعبنه من دور بطولى داعم، وما أبدينه من روح التحمل والمبادرة. أمّا الدفعة الثورية فقد نسبت على نحو أكيد إلى العامل الذكر. وفى الذكرى السنوية الأولى للإضراب، قابلت بياتريكس كامبل، من الـ Guardian، مجموعة من النساء اللواتى اشتركن فى الإضراب. وبدأ واضحاً أن تجربتهن فى هذا النضال التاريخى، وفهمهن للخيار التاريخى الذى ينبغى اختياره، يختلفان اختلافًا لافتًا ويبديان تعقيداً أشدّ. فشهادتهن لم تقتصر على أولويات السياسات الطبقيّة أو تواريخ النضال الصناعى. بل راحت كثيرات منهن تسألن أدوارهن داخل العائلة والجماعة، المؤسسات الأساسيتين اللتين أفصحتا عما ينطوى عليه تراث الطبقات الكادحة من معانٍ وأعراف خيضت حولها المعركة الإيديولوجية. كما تحدّى بعضهن ما تشتمل عليه الثقافة التى قاتلن دفاعاً عنها من رموز وسلطات. أمّا بعضهن الآخر فقد حطمن البيوت التى ناضلن للإبقاء عليها ومدّها بأسباب الحياة.

وبالنسبة لمعظمهم، فإنه لم يكن ثمة عودة أو رجوع إلى تلك الأيام القديمة السعيدة. وإنه لمن التبسيط أن نرى إلى هذا التغير التاريخي الكبير بوصفه ارتداداً عن النضال الطبقي أو تنكراً للسياسات الطبقيّة من منظور نسوي - اشتراكي. فما من حقيقة سياسية أو اجتماعية بسيطة مما يجب تلقّنه، لأنّ ما من تمثيل موحد للفاعلية السياسية، وما من تراتبية ثابتة للقيم والمفاعيل السياسية.

وما أحاول أن أبينه في هذا المثال هو أهمية لحظة التغيير السياسي الهجينة. حيث تكمن قيمة التغيير هنا في إعادة الإفصاح عن، أو ترجمة، عناصر ليست هذا (الطبقة العاملة الموحّدة) ولا ذاك (السياسات الجنسية) بل شيء آخر إلى جانبهما، ينازع كلاّ منهما حدوده ومناطقه. ذلك أن ثمة تفاوضاً بين الجنس والطبقة، إذ تواجه كلّ تشكيلة تلك الحدود المنزاحة والمتباينة الخاصة بتمثيل جماعتها ومواضع نطقها حيث تتواجه حدود القوة الاجتماعية وتقييداتها في علاقة صراعية متوترة. وحين يشار إلى أن على حزب العمال البريطاني أن يسعى وراء إقامة تحالف اشتراكي يضمّ القوى التقدمية المبعثرة هنا وهناك متوزعة على سلسلة من القوى الطبقيّة، والثقافية، والمهنية - دون أن يكون ثمة معنى موحد لمصطلح الطبقة لذاتها - فإن ذلك النوع من الهجنة الذي حاولت أن أحدهه يحظى بالاعتراف به كضرورة تاريخية. فنحن لا نحتاج إلى الإفصاح عن المبدأ السياسي (المتعلّق بالطبقة والأمة) إفصاحاً قائماً على التقي بقدر ما نحتاج إلى مبدأ التفاوض السياسي.

ويبدو أن هذه القضية النظرية تقع في القلب من سجالات ستيوارت هال الداعية إلى بناء كتلة من القوة الهيمنية المضادة يمكن من خلالها لحزب اشتراكي أن يبنى أغلبيته، وجمهور ناخبيه، كما يمكن من خلالها لحزب العمال أن يحسّن صورته. فالعاطلون عن العمل، والعمال المهرة ونصف المهرة، والعمال المؤقتون، ذكوراً وإناثاً، والعمال ذوو الأجور الزهيدة، والسود، والطبقات الدنيا، هذه الدوائر على تشظي الإجماع الطبقي والثقافي تمثل كلاً من التجربة التاريخية الخاصة بالتقسيمات الاجتماعية المعاصرة، وبنية من التباين يمكن أن يقام عليها بديل نظري وسياسي. ويرى هال أن الحاجة الملحة هي إلى بناء كتلة اجتماعية جديدة من مكونات مختلفة، عبر إنتاج شكل من التعيين الرمزي للهوية يمكن أن يفضي إلى إرادة جمعية. فحزب

العمال، برغبته في استعادة صورته التقليدية القائمة على نقابات العمال، البيضاء، الذكورية - ليس هيمنياً بما فيه الكفاية، كما يقول هال. وهو محق في قوله هذا، غير أن ما يبقى دون جواب هو ما إذا كانت العقلانية والقصدية التي تدفع الإرادة الجمعية تتسق مع لغة الصورة الرمزية والتعيين المتشظى للهوية مما يمثل - بالنسبة لهال وبالنسبة لـ الهيمنة / الهيمنة المضادة - القضية السياسية الأساسية. فهل يمكن أبداً أن تكون ثمة هيمنة بما فيه الكفاية، اللهم إلا بمعنى أن تنتخب لنا أغلبية الثلثين حكومة اشتراكية؟

لقد تكتُفتُ ضرورات التفاوض من خلال التدخل في سجال هال. وتكمن أهمية موقف هال في اعترافه، اللافت بالنسبة لليساير البريطاني، بأن المصالح المادية بحد ذاتها لا تنطوي بالضرورة على انتماء طبقى^(٩)، على الرغم من تأثيرها بهذا الصدد. والحال، أن لهذا الاعتراف اثنين من المفاعيل المهمة. فهو يمكن هال من رؤية فاعلى التغيير الاجتماعى على أنهم ذوات منقسمة، غير متمادية، أسيرة هويات ومصالح متضاربة. كما يدفعه أيضاً - وعلى المستوى التاريخى الخاص بمواطنين فى العهد التاتشرى - لأن يؤكد أن أشكال تعيين الهوية الانقسامية لا التضامنية هى القاعدة، مما يؤدي إلى ضروب من عدم قابلية الحسم والإعضال فيما يخص الأحكام والقرارات السياسية. فما الذى تضعه امرأة عاملة فى المقام الأول؟ أية هوية من هويتها هى التى تحدد خياراتها السياسية؟ تتوقف الإجابات عن هذه الأسئلة - بحسب هال - على التحديد الإيديولوجى للمصالح المادية، وهذه سيرة من التعيين الرمزى للهوية تتحقق من خلال تقنية التخيل السياسية التى تنتج فيما يتعلق بالهيمنة كتلة اجتماعية يمينية أو يسارية. غير أن الأمر، كما أراه، لا يقتصر على كون الكتلة الاجتماعية متغايرة الخواص أو العناصر، بل يتعدى ذلك إلى كون عمل الهيمنة ذاته سيرة تكرار وتباين. فهو يتوقف على إنتاج صور متباينة أو متناحرة تنتج جنبا إلى جنب على الدوام وتكون فى تنافس وإحداثها مع الأخرى. وهذه الطبيعة (الجنباً - إلى - جنب)، هذا الحضور الجزئى، هو ما يسبغ معنى (حرفياً تماماً) على سياسة صراعية ما بوصفها صراعاً بين تعيينات مختلفة للهوية وحرب مواقع. ولذا فإن ثمة إشكالية فى أن نحسب أن فعل الهيمنة يمكن أن يقتصر على كونه صورة للإرادة الجمعية.

تقتضى الهيمنة تكراراً وتغاييراً كيما تكون فعّالة، منتجةً لمواطنين مُسيّسين: فالكتلة الاجتماعية - الرمزية (اللامتجانسة) تحتاج لأن تمثل نفسها في إرادة جمعية متضامنة - أي في صورةٍ للمستقبل حديثة - إذا ما كان لأولئك المواطنين أن ينتجوا حكومةً تقدمية. وهذان الأمران قد يكونان كلاهما ضروريين لكنهما لا ينبعان واحدهما من الآخر بمثل هذه السهولة، ذلك أن نمط التمثيل وزمنيته يختلفان في كل حالة من الحالتين. أمّا إسهام التفاوض فيتمثل في أن يشفّ عن بينية هذا السجال الحاسم، وأنه ليس متناقضاً داخلياً بل يقوم، على نحوٍ دالٍّ، وفي سيرورة نقاشه، بأداء ما تثيره الأحكام والقرارات وتعيين الهوية من مشاكل تترك بالغ الأثر على الفضاء السياسي حيث ينطق بهذا السجال.

غير أن فعل التفاوض لا يزال بحاجة إلى الاستنطاق والمساءلة. فهل يمكن للذوات المنشطرة والحركات الاجتماعية المتباينة - التي تبدى أشكالاً متجاذبة ومنقسمة من تعيين الهوية - أن تمثل في إرادة جمعية تتصادى على نحوٍ واضح ومميز مع ذلك الإرث المستنير الذي خلفه غرامشي وتلك العقلانية التي وسمته (١٠)؟ كيف للغة الإرادة أن تستوعب تقلّبات تمثيلها، وبنائها عبر أغلبية رمزية حيث يعمد الذين لا يملكون إلى تعريف أنفسهم وتحديدوها من موقع الذين يملكون؟ كيف لنا أن نبني سياسة قائمة على مثل هذا الانزياح في الوجدان أو مثل هذا التبلور الاستراتيجي (فوكو)*، حيث يكون التموّج السياسي قائماً بصورة متجاذبة على إيداء الاستيهامات** السياسية التي تتطلب مرورات متكررة عبر الحدود المتباينة بين كتلة رمزية وأخرى، وبين المواقع المتاحة لكل منهما؟ وإذا ما كان الحال على هذا النحو،

* ترد الاستراتيجيات عند فوكو بثلاثة معانٍ، أولها يخص الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، وثانيها الطريقة التي ينصرف بها أحد أطراف علاقة ما محاولاً التأثير على بقية الأطراف، وثالثها الأساليب المستخدمة في مجابهة ما بغية حرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام، أي بمعنى الوسائل المعدة لإحراز النصر. وهذا المعنى الأخير هو الأساسي عند فوكو لأنه يجمع بين علاقات القوة أو السلطة واستراتيجية المجابهة.

** الاستيهام أو الهوام fantasy أو phantasy هو، في التحليل النفسي، سيناريو خيالي يكون الشخص حاضراً فيه، حيث يصور بطريقة تتفاوت في درجة تحويرها، وبفعل العمليات الدفاعية، تحقيق رغبة ما. وتكون هذه الرغبة لا واعية في نهاية المطاف. ويظهر الاستيهام بوجوه مختلفة، فقد يكون واعياً، أو حلم يقظة، وقد يكون لا واعياً، أو أصلياً.

فكيف لنا أن نثبت الصورة المضادة التي تميز هيمنة اشتراكية بحيث تعكس الإرادة المنقسمة، والمواطنين المتشظين؟ وإذا ما كانت سياسة الهيمنة غير قابلة للتدليل، بالمعنى الحرفي لهذه العبارة، دونما تمثيل كئائي لبنية تفصلها الصراعية المتجاذبة، فكيف للإرادة الجمعية أن تستقر وتوحد توجهها كفاعلية تمثيلية، كممثل للشعب؟ كيف لنا أن نتفادى اختلاط الصور أو تداخلها، أو انشطار الشريط، أو الإخفاق في مزامنة الصوت والصورة؟ لعلنا بحاجة لأن نغير اللغة البصرية الخاصة بالصورة كيما نتحدث عن التعينات أو التمثيلات الاجتماعية والسياسية لشعب من الشعوب. ومن الجدير بالذكر أن لا كلاو وموفي قد التفتا إلى لغة النصية والخطاب، إلى الـ *différance* وكيفيات النطق، في محاولة لفهم بنية الهيمنة^(١١). أما بول غيلروي فيشير أيضاً إلى نظرية باختين في السرد حين يصف أداء الثقافات التعبيرية السوداء بأنها محاولة لتغيير العلاقة بين المؤدى والجمهور في طقوس حوارية تكسب المشاهدين دور المشاركين في سيرورات جمعية تكون تطهيرية في بعض الأحيان وقد ترمز إلى جماعة، لا بل إنها قد تخلق هذه الجماعة^(١٢). (التشديد لى)

والحال أن هذه الضروب من التفاوض بين السياسة والنظرية تجعل من المستحيل النظر إلى موقع النظرية على أنه ذلك السرد الفائق الذى يدعى شكلاً كلياً من أشكال العمومية. كما لا يعود ممكناً أن ندعى وجود مسافة أبستمولوجية مألوفة معينة بين مكان وزمان المثقف ومكان وزمان الناشط، كما يشير فانون حين يلاحظ أنه في حين يتخذ السياسيون من الأحداث الفعلية الراهنة ميداناً لعملهم، فإن رجال الثقافة يضعون نشاطهم في إطار التاريخ^(١٣). فهذه الثنائية الشائعة بين النظرية والسياسة، والتي تجد مرتكزها الأساسى في نظرة إلى المعرفة على أنها عمومية وكليانية وإلى الحياة السياسية على أنها تجربة، أو ذاتية، أو وعى زائف، هى على وجه الدقة ما أحاول أن أمحوه. وهى ثنائية يصادق عليها سارتر نفسه حين يصف المثقف الملتزم بأنه منظر المعرفة العملية الذى يتمثل معياره المحدد بالعقلانية ويتمثل مشروعه الأول بمقارعة لا عقلانية الإيديولوجيا^(١٤)، فمن منظور التفاوض والترجمة، وضد فانون وسارتر، ليس من الممكن أن يكون ثمة انغلاق خطابى نهائى للنظرية. فهى لا تصدر على السياسى، مع أن كسب المعارك على القوة/المعرفة أو خسارتها قد يؤثر على ذلك تأثيراً شديداً. والنتيجة المنطقية لكل هذا هى أن لا وجود لفعل أول أو أخير فيما يتعلق بالتغيير الاجتماعى (أو الاشتراكى) الثورى.

وانى لآمل أن يكون واضحاً أن هذا المحو للحدود التقليدية بين النظرية/ السياسة، وهذه المقاومة التى أبدىها حيال انغلاق النظرى، سواء تمت قراءتهما بصورة سلبية على أنهما نوع من النخبوية أو بصورة إيجابية على أنهما عقلانية راديكالية متجاوزة، لا يتوقفان على جودة أورداءة القناعة التى يحملها الفاعل الناشط أو الفاعل المحرض المثقف. فأنا معنى فى المقام الأول بالبناء المفاهيمى للمصطلحين - النظرى/ السياسى - الذى يترك أثره على سلسلة من الجدالات المتعلقة بمكان وزمان المثقف الملتزم. ولذا فقد دافعت عن علاقة معينة بالمعرفة أحسب أنها حاسمة فى بناء المعنى الخاص بنا لما يمكن أن يكون عليه موضوع النظرية فى فعل تحديد غاياتنا السياسية الخاصة.

(ب)

ما هو موضع الرهان أو سهم المصلحة فى تسمية النظرية النقدية بأنها غربية؟ من الواضح أنه الإشارة إلى قوة مؤسساتية وتمركز أوروبى إيديولوجى فالنظرية النقدية غالباً ما تتعالق مع نصوص من ضمن تقاليد الأنثروبولوجيا الكولونىالية وشروطها المألوفة إما لكى تصفى طابعاً كونياً على معنى هذه النصوص مدرجة إياها ضمن خطابها الثقافى والأكاديمى الخاص، أو لكى تشحذ نقدتها الداخلى للدالول الغربى المتمركز على اللوغوس، أو للذات المثالية، أو لأوهام المجتمع المدنى وضلالاته. وهذه مناورة مألوفة فى المعرفة النظرية، إذ يكون عليها وقد كشفت عن هوة الاختلاف الثقافى - أن توجد وسيطاً للآخريّة أو استعارة لهاكيما تحتوى مفاعيل هذا الاختلاف. فلكى تكون معرفة الاختلاف الثقافى فعالة على المستوى المؤسساتى بوصفها فرعاً علمياً، فإن على هذه المعرفة أن تكون بحيث تصدر على الآخر؛ وبذا يغدو الاختلاف والآخريّة استيهام فضاء ثقافى معين أو يقين شكل من المعرفة النظرية يفكك، الحدّ الأبستمولوجى للغرب. والأهم من ذلك، أن موقع الاختلاف الثقافى يمكن أن يغدو مجرد شبح لصراع رهيب يخوضه فرع علمى ليس فيه لهذا الاختلاف فضاء أو قوة. إن المستبد التركى عند مونتسكيو، واليابان عند بارت، والصين عند كريستيفا، وهنود النامبيكوارا عند ديريدا، ووثنيى الكاشيناوا عند ليوتار هم جزء من استراتيجيّة الاحتواء تلك حيث يظل النص الآخر إلى الأبد الأفق التفسيري للاختلاف، دون أن يكون بأى

حِالٍ من الأحوال ذلك الفاعلِ النشط الذي يُفصح. إن الآخر لِيُسْتَشْهَدُ به، ويُورَدُ، ويؤطر، ويلقى عليه الضوء، ويغلف في استراتيجيّة اللقطة / اللقطة المعكوسة الخاصة بنوع من التنوير المتسلسل. وإن سرد الاختلاف وسياساته الثقافية ليغدو دائرة التأويل المغلقة. ويفقد الآخر قوة أن يدأل، وينفى، ويطلق رغبته التاريخية، ويقيم خطابه المؤسساتي والمعارض. ومهما يكن محتوى الثقافة الأخرى «معروفاً، على نحو دقيق لا خطأ فيه، ومهما يكن هذا المحتوى ممثلاً على نحو مناهض للمركزية الإثنية، فإن موقعه بوصفه انغلاق النظريات الكبرى، ومطالبته بأن يظلّ على الدوام - وبالمعنى التحليلي النفسي - موضوع المعرفة الجيد*، وجسد الاختلاف الطيع، هو ما يعيد إنتاج ضرب من علاقة السيطرة وهو الاتهام الأشدّ خطورة للقوى المؤسساتية التي تتسم بها النظرية النقدية.

بيد أن ثمة تمييزاً ينبغي إقامته بين تاريخ النظرية النقدية المؤسساتي وقدرتها المفاهيمية على التغير والابتكار. فنقد التوسر البنية الزمنية للكلية التعبيرية الهيغلية - الماركسية، على الرغم من محدودياته الوظيفية، إنما يكشف عن إمكانية التفكير بعلاقات الإنتاج في زمن من التواريخ المتباينة. والموقع الذي يضع فيه لاكان دالّ الرغبة، عند تقاطع اللغة والقانون، إنما يسمح ببلورة شكل من التمثيل الاجتماعي يعي البنية المتجاذبة التي تتسم بها الذات والمجتمع. وأركيولوجياً** فوكو الخاصة

* الموضوع الجيد good object: مصطلح تحليلي نفسي أدخله ميلاني كلاين (إلى جانب مصطلح الموضوع السيء) للدلالة على الموضوعات النزوية الأولى، سواء كانت جزئية أو كلية، كما تتبدى في الحياة الاستيهامية. وصفنا الجيد والسيء لا تتأنيان من خصائص الموضوعات المشبعة أو المحبطة وحسب، وإنما تتأني خاصة من إسقاط نزوات الشخص اللبديّة أو العدوانية على هذه الموضوعات، ومن أشهر هذه الموضوعات التي تطلق عليها هذه الصفات اللذي، والرحم، والعضو الذكرى.. إلخ.

** الأركيولوجيا، أو الحفريات، هي فرع علمي يدرس الحضارات القديمة من حيث آثارها المادية والثقافية. لكن فوكو يستخدم هذا المصطلح بمضمون مغاير لوصف الممارسات الخطابية في شكل انتظامها وظهورها أو لوصف الوثيقة أو الأرشفة أي الوجود المتراكم للخطابات. وتعتمد الأركيولوجيا على مفاهيم أربعة هي: مفهوم الحادث (الذي يتعارض مع الخلق والإبداع)، مفهوم السلسلة (الذي يتعارض مع الوحدة)؛ مفهوم الأطراد (الذي يتعارض مع الأصالة)؛ مفهوم شرط الإمكان (الذي يتعارض مع الدلالة)، وإذاً، فإن الأركيولوجيا تتناول الانقطاع والانفصال ولا تهتم بالبدايات أو النهايات، وهي محاولة لإقامة تاريخ لما قاله البشر أو ما يدعوه فوكو تاريخ الحاضر يختلف عن التاريخ التقليدي. ومن المعروف أن فوكو قد رأى في مرحلة معينة أن من الواجب إضافة التحليل الجينالوجي إلى التحليل الأركيولوجي للخطابات، حيث يضيف التحليل الجينالوجي إلى التحليل الأركيولوجي مسائل المعنى بالاستناد إلى مفهوم للقوة وإلى مفهوم للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات وإنما على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها.

بظهور الإنسان الغربى الحديث بوصفه مشكلة تناء، حيث لا يقبل الانفصال عن مشيمته، عن آخره، تدفع مزاعم العلوم الاجتماعية الخطئية التقدمية - وهى الخطابات الكبرى من حيث اصطبغها بالصبغة الإمبريالية - لأن تواجه محدودياتها التاريخية. ومن الممكن أن نصرف النظر عن هذه السجلات وأنماط التحليل بوصفها شجارات داخلية حول السببية الهيغلية، أو التمثيل النفسى، أو النظرية السوسيولوجية. غير أنه من الممكن إخضاعها، بالمقابل، لترجمة، أو تحويل للقيمة بوصفها جزءاً من مساءلة مشروع الحداثة، كما هو الحال لدى ذلك التقليد الثورى العظيم الذى اختطه سى.ل.ر. جيمس، ضد تروتسكى أو فانون، ضد الظاهراتية والتحليل النفسى الوجودى. وكما هو الحال أيضاً لدى فانون، فى إشارته عام ١٩٥٢ إلى أن قراءة آخر لاكان قراءة مغايرة قد تكون أشد أهمية بالنسبة للشرط الكولونيالى من القراءة الماركسيانية لديالكتيك السيد - العبد.

أما إنتاج مثل هذه الترجمة أو هذا التحويل فيكون ممكناً إذا ما فهمنا ذلك التوتر القائم ضمن النظرية النقدية بين احتوائها المؤسساتى وقدرتها على المراجعة وإعادة النظر. فما ذكرته آنفاً من إحالة متواصلة إلى أفق الثقافات الأخرى هى إحالة متجاذبة. فهذا الأفق موضع استشهاد وتنويه، غير أنه أيضاً دالول على أن مثل هذه النظرية النقدية لا تستطيع أن تحافظ إلى الأبد على موقعها فى الأكاديميا بوصفها حد المثالية الغربية القاطع والمقابل فى آن معاً. والمطلوب هو إلقاء الضوء على منطقة أخرى من الترجمة، على شهادة أخرى ينطق بها السجال التحليلى، على انخراط مختلف فى سياسات السيطرة الثقافية والسياسات التى تدور حول هذه السيطرة. بل إن ما يمكن أن يكون عليه هذا الموقع الآخر بالنسبة للنظرية ليتضح مزيداً من الوضوح إذا ما رأينا أن كثيراً من الأفكار ما بعد البنيوية تقف فى تعارض مع إنسانية التنوير وجمالياته. فهى ليست أقل من تفكيك للحظة ما هو حديث، ولقيمه القانونية، وأذواقه الأدبية، وأوامره المطلقة الفلسفية والسياسية. أما الأمر الآخر، والأهم، فهو أن علينا أن نعيد تأرخة لحظة ظهور الدالول، أو مسألة الذات، أو البناء الخطابى للواقع الاجتماعى، وهذه قلة قليلة وحسب من الموضوعات الشائعة فى النظرية المعاصرة. وهذا ما لا يمكن أن يحصل إلا إذا أعدنا وضع الحاجات المرجعية والمؤسسية التى يحتاجها مثل هذا العمل النظرى فى حقل الاختلاف الثقافى، لا التنوع الثقافى.

يمكن أن نجد إعادة التوجيه هذه في النصوص التاريخية الخاصة باللحظة الكولونيالية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ذلك أن الوقت الذي ظهرت فيه مسألة الاختلاف الثقافي في النص الكولونيالي هو الوقت ذاته الذي كانت فيه خطابات المدنية تحدّد اللحظة المزدوجة الخاصة بظهور الحداثة الغربية. ولذا فإن الجينالوجيا السياسية والنظرية للحداثة لا تكمن في أصول فكرة المدنية وحدها، وإنما تكمن أيضاً في هذا التاريخ الخاص باللحظة الكولونيالية. حيث نجده في مقاومة المستعمرين لـ كلمة الربّ ومسيحية الإنسان واللغة الإنكليزية. كما تبين التحولات والترجمات التي اعتبرت التراثات الأصلية في معارضتها السلطة الكولونيالية كيف أن رغبة الدالّ، أو عدم تعيين التناص وانفلاته، يمكن أن ينخرطاً انخراطاً عميقاً في الكفاح ما بعد الكولونيالي ضد علاقات القوة والمعرفة المسيطرة. ففي الكلمات التالية التي يطلقها السيد المبشر، نسمع على نحو واضح تماماً أصوات المعارضة التي تطلقها ثقافة مقاومة، لكننا نسمع أيضاً سيرورة التحول الثقافي المتقلّبة المهددة. لننظر في هذا المقطع من كتاب أ.د.ف. الشهير الهند والإرساليات الهندية:

تعال إلى مذهب من المذاهب التي تعتقد أنها مخصصة بالوحى، وقلّ للناس إن عليهم أن يتجددوا أو يولدوا من جديد، وإلا فلن يكون بمقدورهم أبداً أن يروا الله. عندئذ سرعان ما يمكن أن تجدهم ينفضون عنك قائلين: أوه، ما من جديد أو غريب في هذا؛ إنّه ما تقوله لنا الشاسترا التي لدينا، نحن نعرف ونؤمن أن علينا أن نولد من جديد، إن قدرنا أن نكون كذلك. ولكن ما الذى يعنونه بهذه العبارة؟ إنهم يريدون بها أن عليهم أن يولدوا مرةً بعد مرة: بهيئة ما مختلفة، تبعاً لعقيدتهم فى التقمص أو الولادة المتكررة. ولكى تتجنب الظهور بمظهر من يشجع مثل هذا المذهب السخيف والضار، فإن عليك أن تغيّر لغتك، وتقول لهم إنّه لا بدّ من وجود ولادة ثانية، وإن عليهم أن يولدوا مرتين. وعندها، كثيراً ما يحصل أن تكون هذه العبارات، وكلّ العبارات المشابهة، مستهلكة.

فأبناء البراهمان يخضعون لطقوس شعائرية متنوعة
لتطهيرهم وتعديتهم، قبل أن يبلغوا حالة البراهمان
الكاملة. وآخر هذه الطقوس هو تقلد الواحد منهم الخيط
المقدس، الذي يتلوه الاطلاع على الغياقري، أو الآيات
الأشد قداسة في الفيدا. وهذه الشعيرة تمثل ولادتهم
الثانية، دينياً ومجازياً، فيغدو لقبهم المميز والخاص منذئذ
هو لقب من ولدوا مرتين، أو تجددوا. ولذا فإن أمر لغتك
المحسنة قد يقتصر على نقل انطباع بأن على الجميع أن
يصبحوا براهمان كاملين، كيما يكون بمقدورهم أن يروا
الله، (١٥). (التشديد لى)

إن ما يقف في مواجهة أسس اليقين الإنجيلي أو البروتستانتي ليس مجرد التأكيد
على تراث ثقافي مقابل ومناوئ. فسيرورة الترجمة هي الكشف عن موقع ثقافي
وسياسي آخر مشاكس يقوم في قلب التمثيل الكولونيالي. ذلك أن كلمة السلطة الإلهية
تصدع صدعاً عميقاً من جرأ التأكيد على الدالول الأصلي أو المحلي، وفي ممارسة
السيطرة ذاتها تغدو لغة السيد هجينة، ليست هذا ولا ذاك. فالذات المستعمرة القلب -
نصف المذعنة، ونصف المعارضة، وغير الجديرة بالثقة على الدوام - تخلق مشكلة
من الاختلاف الثقافي عريضة تنزلها بتوجه السلطة الثقافية الكولونيالية ذاته. ومن
هذا أن العقيدة الهندوسية الخبيثة، - كما أطلق عليها المبشرون في أوائل القرن التاسع
عشر - ولدت قدراً هائلاً من الاستدلالات والمغازي لدى مؤسسات الهداية المسيحية.
فقد تم تحدى سلطة الكتاب المقدس المدونة ومعها أيضاً تلك الفكرة ما بعد التنويرية
الخاصة بـ بدهية المسيحية وأسبقيتها التاريخية، مما كان يحظى بأهمية كبرى لدى
الكولونيالية الإنجيلية. ولذا لم يعد من الممكن الثقة بأن الكلمة يمكن أن تحمل الحقيقة
حين يكتبها أو يتلفظ بها المبشر الأوروبي في العالم الكولونيالي. وهذا ما استوجب
إيجاد متعلمين محليين، ممن جلبوا معهم تجاذباتهم وتناقضاتهم الثقافية والسياسية،
وغالباً ما كانوا يرزحون تحت ضغط شديد من عوائلهم وجماعاتهم.

وكما سبق أن قلت، فإن إعادة النظر هذه في تاريخ النظرية النقدية تركز على
فكرة الاختلاف الثقافي، وليس التنوع الثقافي. فهذا الأخير موضوع أبستمولوجي -
الثقافة بوصفها موضوعاً للمعرفة التجريبية - في حين أن الاختلاف الثقافي هو

سيرورة نطق الثقافة بوصفها «قابلة للمعرفة»، ومرجعية موثوقة، ومؤهلة لبناء أنظمة التعيين الثقافي للهوية. وإذا ما كان التنوع الثقافي مقولة من مقولات علم الأخلاق المقارن، أو علم الجمال المقارن، أو الإثنولوجيا المقارنة، فإن الاختلاف الثقافي هو سيرورة تدليل تتباين عبرها أقوال الثقافة أو الأقوال عن الثقافة، وتتمايز، وتقر إنتاج حقول من المقدرة والاستطاعة، والمرجعية، وقابلية التطبيق. والتنوع الثقافي هو معرفة محتويات وعادات ثقافية متعينة مسبقاً، حبيس الإطار الزمني للنسبية مما يدفعه لأن يولد أفكاراً ليبرالية عن التعددية الثقافية، أو التبادل الثقافي أو ثقافة الإنسانية. وهو أيضاً تمثيل بلاغة راديكالية عن انعزال ثقافات كلية الطابع مكتملة بذاتها تعيش دون أن تتلخ بتناص مواقعها التاريخية، آمنة مطمئنة في طوباوية ذاكرة أسطورية خاصة بهوية جمعية فريدة. بل إن التنوع الثقافي يمكن أن يظهر كمنظومة من الإفصاح عن الدوايل الثقافية وتبادلها حتى في بعض التفسيرات البنيوية الباكرة للأنثروبولوجيا.

أما ما أريد أن ألفت إليه الانتباه من خلال مفهوم الاختلاف الثقافي فهو ذلك الأساس المشترك والمنطقة الضائعة في الجدالات النقدية المعاصرة. فهي تدرك جميعاً أن مشكلة التفاعل الثقافي لا تظهر إلا عند الحدود الدالة للثقافات، حيث (تساء) قراءة* المعاني والقيم وتستعمل الدوايل لغير الغرض المخصصة له. فالثقافة لا تبرز كمشكلة، أو كإشكالية، إلا حيث يكون ثمة ضياع للمعنى في تنازع الحياة اليومية وتم فصلها، بين الطبقات، والأجناس، والأعراق، والأمم. ومع هذا فإن حد الثقافة أو نصها الحدى نادراً ما ينظر خارج جدالات أخلاقية حسنة النية تخاض ضد هذا التحيز أو تلك الصورة النمطية، أو خارج التأكيد العام على عنصرية فردية أو مؤسساتية، الأمر الذي يقتصر على وصف نتيجة المشكلة وليس بنيتها. وبذا يتم التنصل من التفكير في حد الثقافة كمشكلة تتعلق بالنطق بالاختلاف الثقافي.

* من المؤلف عند بابا، شأن سواء من كتاب ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة، أن يدخل على كلمة ما سابقة أو لاحقة يضعها بين قوسين بحيث يغدو المجموع حاملاً لداليتين في آن معاً. ففي كل مرة ترد فيها بين قوسين مفردة قابلة للدخول نحويًا ودلاليًا في نسيج الكلمة، فهذا يعنى إمكانية قراءتين اثنتين، الأولى بقراءة الكلمة بدون ما بين القوسين، والثانية بأخذ ما بين القوسين بعين الاعتبار. مثال ذلك ما يفعله بابا هنا بكلمة reading (قراءة) التي يدخل عليها السابقة mis بين قوسين فنكون أمام mis reading (إساءة القراءة).

ومفهوم الاختلاف الثقافي يركز على مشكلة تجاذب السلطة الثقافية: محاولتها السيطرة باسم تفوق ثقافي لا ينتج هو ذاته إلا في لحظة التباين. غير أن سلطة الثقافة ذاتها - بوصفها معرفة الحقيقة المرجعية - هي ما يضعه مفهوم النطق ولحظته موضع نقاش. فسيرورة النطق تدخل انشطارا في الحاضر الأدائي للتعين الثقافي، انشطارا بين الحاجة الثقافية التقليدية إلى نموذج، أو تراث، أو جماعة، أو منظومة مرجعية مستقرة، والنفي الضروري لليقين لدى الإفصاح عن حاجات ومعانٍ واستراتيجيات ثقافية جديدة في الحاضر السياسي، بوصفه ممارسة للسيطرة، أو مقاومة. فالصراع غالباً ما يكون بين الزمن الغائي التاريخاني أو الأسطوري وسرد التقليدية - سواء لدى اليمين أو اليسار - من جهة أولى وبين الزمن المتحول والمنزاح تاريخياً والذي يسم الإفصاح عن سياسات التفاوض التاريخية التي سبق أن أشرت إليها. فزمن التحرر - كما ينبّه قانون بقوة - هو زمن الارتباب الثقافي، والأهم من ذلك بعد، أنه زمن اللاحسم من حيث التدليل أو التمثيل:

غير أن (المثقفين المحليين) ينسون أن أشكال الفكر، وأنواع الغذاء، والتقنيات الحديثة في الإعلام، واللغة والملبس، قد أعادت بصورة دياكتيكية تنظيم مدارك الشعب وأن المبادئ الثابتة (في الفن القومي) التي كانت بمثابة السياج الحارس في الحقبة الاستعمارية تخضع الآن لتغيرات جذرية شديدة.... علينا أن ننضم إلى الشعب في تلك الحركة المتقلبة التي راح للتو يسبغ شكلاً عليها... والتي ستشكل إشارة لوضع كل شيء موضع المساءلة... علينا أن ننقل إلى ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفي حيث يقطن الشعب (١٦). (التشديد لي)

يخلق النطق بالاختلاف الثقافي مشكلة في القسمة الثنائية بين الماضي والحاضر، والتراث والحداثة، وذلك على مستوى التمثيل الثقافي وتوجيهه المرجعي الموثوق. وتتعلق هذه المشكلة بالكيفية التي يتكرر بها شيء ما ويعاد تموقعه ويترجم، لدى

التدليل على الحاضر، باسم التراث، وبهيئة ماضٍ ليس بالضرورة دالولاً صادقاً على ذاكرة تاريخية بقدر ما هو استراتيجية تمثيل سلطة بتوسل مكر القديم. وهذا التكرار ينفي إحساسنا بوجود أصل للصراع، ويقوض إحساسنا بما تتمتع به الرموز والأيقونات الثقافية من مفاعيل مفضية إلى التجانس، إذ يسائل سلطة التركيبة الثقافية بوجه عام.

وما يقتضيه هذا هو أن نعيد التفكير بنظرتنا إلى هوية الثقافة. وهنا يمكن للمقطع الذى أوردناه لفانون - مع شيء من إعادة التأويل - أن يكون مفيداً. فما الذى ينطوى عليه تقريب فانون بين المبادئ القومية الثابتة ونظرته إلى الثقافة - بوصفها - كفاحاً سياسياً، والتي يصفها على نحو ملغز وجميل بأنها ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفى حيث يقطن الشعب؟ إن العون الذى تقدمه هذه الأفكار لا يقتصر على شرح طبيعة الكفاح الكولونيالى وحسب، فهي تشير أيضاً إلى نقد ممكن يطول وحدة الثقافات أو كليتها، خاصة تلك التى عرفت تواريخ مديدة وطغيانية من السيطرة والازدراء. فالثقافات ليست أحادية أو موحدة فى حد ذاتها، ولا هى ثنوية فى علاقة الذات والآخر. وذلك ليس بسبب عقار إنسانوى نتجرعه فيكفل أن ننتمى جميعاً إلى ثقافة الجنس البشرى الإنسانية التى تتخطى الثقافات الفردية، ولا بسبب نسبية أخلاقية ترى أن بمقدورنا الثقافى أن نتكلم ونحكم على آخرين شريطة أن نضع أنفسنا مكانهم فى نوع من نسبية المسافة أو البعد التى أسهب برنارد وليامز فى الكتابة عنها (١٧).

إن ما يجعل نصاً ثقافياً أو نظاماً للمعنى عاجزاً عن الاكتفاء بذاته هو أن فعل النطق الثقافى - مكان التلَفُظ - يخترقه *différance* الكتابة. وهذا لا يتعلق بما يمكن أن يصفه الأنثروبولوجيون بأنه مواقف متنوعة من الأنظمة الرمزية ضمن الثقافات المختلفة بقدر ما يتعلق ببنية التمثيل الرمزي ذاته، أى أنه لا يتعلق بمحتوى الرمز أو وظيفته الاجتماعية، بل ببنية الترميز. فهذا الاختلاف فى سيرورة اللغة هو الحاسم فى إنتاج المعنى وهو ما يضمن، فى الوقت ذاته، ألا يكون المعنى بأى حال من الأحوال مجرد معنى محاكاته وشفاف.

ولقد أضفى الطابع الدرامى على الاختلاف اللغوى الذى يترك أثره على كل أداء ثقافى من خلال ذلك الوصف السيميائى الشائع الذى يتناول التفارق بين ذات قضية

أو طَرَحَ ما (ènoncé) وذات النطق*، التي لا تُمَثَّلُ في القول ولكنها الاعتراف برسوخه وتوجَّهه الخطابين، بموقعيته الثقافية، وإحالاته إلى زمن حاضر وفضاء خاص. ففعل التأويل ليس بأى حال من الأحوال مجرد فعل اتصال بين الأنا والأنت مشار إليه في القول. وإنتاج المعنى يتطلب حراك هذين المكانين في المرور عبر فضاء ثالث، يمثل كلاً من الشروط العامة للغة والدلالة الخاصة التي ينطوى عليها التلَفُظ، وذلك في استراتيجية أدائية ومؤسسية لا يمكنه بذاته أن يعيها. وما تدخله هذه العلاقة اللاواعية هو ضرب من التجاذب في فعل التأويل. ذلك أن أنا القضية الذى يأخذ شكل الضمير في اللغة لا يمكن أن يكون بحيث يخاطب. بكلماته الخاصة. ذات النطق، لأن هذه الأخيرة ليست مشخصة، بل تظل علاقة مكانية ضمن ترسيمات الخطاب واستراتيجياته. وبذا يكون معنى التلَفُظ لا هذا ولا ذاك بالمعنى الحرفي لهذه العبارة. بل إن هذا التجاذب يزداد إلحاحاً وشدة حين ندرك أنه ما من سبيل لأن يكشف محتوى القضية عن بنية موقعيته، وأنه ما من سبيل لأن يستنتج السياق من المحتوى بالحاكاة.

وما أودَّ الإلحاح عليه بشكل خاص في العلاقة التي تربط انشطار النطق بالتحليل الثقافى هو البعد الزمنى لهذا الانشطار. فانشطار ذات النطق يدك منطبق التزامن والتطور الذى يعمل تقليدياً على إقرار ذات المعرفة الثقافية. وغالباً ما يؤخذ كمسلمة في الطرح المادى والمثالى أن قيمة الثقافة كموضوع للدراسة، وقيمة أى نشاط تحليلي يعتبر ثقافياً، إنما تكمن في القدرة على إنتاج نوع من الوحدة التي تتعدى المرجعيات وتقبل التعميم تدل على تقدم وتطور الأفكار. في - الزمن، فضلاً عن إنتاج تأمل ذاتي نقدي في أسس هذه الأفكار أو محدداتها. ولا يهمننا أن نتتبع تفاصيل هذا السجال هنا، اللهم إلا لكي نبين - من خلال كتاب مارشال سالينز الثقافة والعقل العملى - مشروعية

* في التفريق بين ذات اللطق وذات المنطوق، تشير النظرية الألسنية إلى أن كلمة أنا في القول أنا أقرأ هي ذات المنطوق التي تمثل إشارة مرجعية راسخة ومفهومة مباشرة، أما الأنا التي نقول هذا القول فهي ذات النطق، الذات التي تقوم بفعل الكلام عملياً. وهذه ذات لا يمكنها أبداً أن تمثل ذاتها على نحو كامل فيما يقال. فليس ثمة دالول يلخص كينونة المرء الكاملة وإنما يدل المرء على نفسه من خلال ضمير يقوم مقام الذات المتملصة أبداً. وهذا يكافئ القول إن المرء لا يستطيع أن يعلى و (يكون في الوقت ذاته. ولكي يؤكد لاكان على ذلك أعاد بجرأة كتابة كوجيتو ديكرت أنا أفكر، إذا أنا موجود على النحو: أنا لا أكون حيث أفكر، وأنا أفكر حيث لا أكون.

تشخيصى العام لما ينتظره الغرب من الثقافة بوصفها ممارسة منضبطة للكتابة. وسوف أورد مقطعاً لسالينز يحاول أن يعرف فيه اختلاف الثقافة البرجوازية الغربية:

لا علاقة لنا بالسيطرة الوظيفية بل بالسيطرة البنيوية،
ببنى التكامل الرمزي المختلفة. وتتساق مع هذا
الاختلاف الفاقع في القصد أو الغرض ضروب من
الاختلاف في الأداء الرمزي: بين شيفرة مفتوحة،
ممتدة، تستجيب بالتغير والتبدل المتواصلين لأحداث
أطلقتها هي ذاتها، وبين شيفرة سكونية تبدو كأنها لا
تعرف أية أحداث، بل تصوراتها المسبقة وحسب.
فالتمايز الفاقع هو بين مجتمعات حارة وأخرى باردة،
بين التطور والتخلف، بين مجتمعات ذات تاريخ وأخرى
لا تاريخ لها؛ ولذا بين مجتمعات كبيرة وأخرى صغيرة،
مجتمعات متوسعة وأخرى مكثفية بذاتها، مجتمعات
مستعمرة وأخرى مستعمرة^(١٨).

غير أن تدخل الفضاء الثالث الخاص بالنطق، ذلك الفضاء الذى يجعل بنية المعنى
والمرجع سيرورة متجاذبة، يدكّ مرآة التمثيل هذه حيث تتكشف المعرفة الثقافية في
العادة على أنها شيفرة متكاملة، ومفتوحة، ومتوسعة. فمثل هذا التدخل يتحدّى على
النحو الملائم تماماً إحساسنا بالهوية التاريخية للثقافة بوصفها قوة تدخل التجانس،
والوحدة، ويوصلها للماضى الأصلي، الذى يحفظ حياً في التراث القومى للشعب.
وبعبارة أخرى، فإنّ زمنية النطق الهدامة تزيح سرد الأمة الغربية الذى يصفه
بندركت أندرسون على نحو بالغ التبصّر بأنه مكتوب في زمن متسلسل،
متجانس^(١٩).

حين نفهم أن جميع الأقوال والمنظومات الثقافية مبنية في هذا الفضاء المتناقض
والمتجاذب من النطق، حينها فقط نفهم لماذا يتعدّر الدفاع عن المزاعم التراتبية
الخاصة بأصالة الثقافات أو نقائها الموروث، حتى قبل أن نلجأ إلى أمثلة تاريخية
تجريبية تبين هجنة هذه الثقافات. ورؤية قانون للتغيير الثقافى والسياسى الثورى على
أنه حركة متقلبة من عدم الاستقرار الخفى، لا يمكن الإفصاح عنها كممارسة ثقافية

دون اعتراف بهذا الفضاء غير المتعين الذى تقيم فيه ذوات النطق، ف «الفضاء الثالث»، على الرغم من كونه غير قابل للتمثيل بحد ذاته، هو الذى يشكل شروط النطق الخطابية التى تضمن ألا يكون لمعنى الثقافة ورموزها أية وحدة أصلية أو ثبات أصلى، وهو الذى يضمن أن الدواليل ذاتها يمكن تملكها، وترجمتها، وإعادة تأريخها وقراءتها من جديد.

وتمكّنا استعارة قانون المثيرة - حين يُعاد تأويلها بما يخص نظرية فى التدليل الثقافى - من أن نرى لا ضرورة النظرية وحسب، وإنما أيضاً تلك التصورات الضيقة والمحدودة الخاصة بالهوية الثقافية التى نرهق بها رؤيتنا للتغيير السياسى. فعند قانون، أن الشعب المتحرر الذى يطلق حالة من عدم الاستقرار الخصب والمنتج فى التغيير الثورى، يحمل هو نفسه هوية هجينة. فهو أسير الزمن اللامتواصل الذى هو زمن الترجمة والتفاوض، بالمعنى الذى أحاول فيه أن أعيد صياغة هاتين الكلمتين. ففى لحظة الكفاح التحررى، يدك الشعب الجزائرى ما فى التراث القومى من ضروب التواصل والثبات التى شكّلت سياجاً حارساً فى مواجهة العبء الثقافى الكولونىالى الثقيل. فهو الآن حرّ فى أن يفوض ويترجم هويته الثقافية فى زمنية الاختلاف الثقافى التناسية المتفاصلة. أمّا المثقف المحلى الذى يطابق بين الشعب والثقافة القومية الحقّة فسوف يخيب أمله. ذلك أن الشعب هو الآن ذلك المبدأ ذاته من إعادة التنظيم الديالكتيكية فى بناء ثقافته من النصّ القومى مترجماً إلى أشكال غريبة حديثة من تكنولوجيا الإعلام، واللغة، والملبس. فالموقع السياسى والتاريخى المتغير للنطق يغيّر معانى الميراث الكولونىالى ويحوّلها إلى دواليل تحررية لشعب المستقبل الحرّ.

ما زالت أشدّد على نوع الفراغ والريبة يلازمان كلّ استيعاب أو تمثّل للمتناقضات. وأنا أشدّد على ذلك كيما أبين ما يبدو لى بمثابة مطابقة أسطورية استيهامية بين العناصر.... ولذا فإنّه إذا ما كان من الواجب إضفاء أى معنى واقعى على التغير المادى فإنّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلا بقبول فراغ حاصل فى الآن ذاته والتصميم على النزول فى ذلك الفراغ حيث يمكن للمرء أن يدخل فى

مواجهة مع شبح التوسل الذي تغدو حرية مساهمته في
منطقة وفي برية غريبتين ضرورة لعقل المرء
وخلصه (٢٠).

يكشف هذا التأمل من طرف الكاتب الغوياني العظيم ولسون هاريس في فراغ
الريبة القائم في نصية التاريخ الكولونيالي ذلك البعد الثقافي والتاريخي في الفضاء
الثالث للنطق والذي جعلت منه الشرط المسبق للإفصاح عن الاختلاف الثقافي.
فهارييس ينظر إلى هذا البعد على أنه يرافق استيعاب المتناقضات ويخلق تلك الحالة
من عدم الاستقرار الخفي التي تنذر بتغيرات ثقافية كبيرة. وأنه ل ذو دلالة أن القدرات
المنتجة لهذا الفضاء الثالث لها مصدر كولونيالي أو ما بعد كولونيالي. ذلك أن
التصميم على النزول في تلك المنطقة الغريبة - حيث مضيت بكم - قد يكشف أن
المعرفة النظرية بفضاء النطق المنشطر قد تفتح الطريق أمام إقامة المفاهيم الخاصة
بثقافة عالمية*، ليست قائمة على غرائبية التعددية الثقافية أو تنوع الثقافات، بل على
نقش هجنة الثقافة والإفصاح عنها. وحتى ذلك الحين، فإن علينا أن نتذكر أن البين -
الحد القاطع للترجمة والتفاوض، الفضاء البيئي - هو الذي يحمل عبء معنى الثقافة.
وهو الذي يمكن من البدء بتصوّر تواريخ الشعب القومية، المناهضة للقومية.
وباستكشاف هذا الفضاء الثالث، فإننا يمكن أن نتفادى سياسات الاستقطاب ونبرز على
أننا آخرو ذاتنا.

* الكلمة التي يستخدمها بابا هنا هي international مشدداً على inter بما يفيد إبراز الخلاية والبيئية.

هوامش الفصل الأول :

١- ثمة مثال على هذا الأسلوب من السجال في:

C. Taylor, "Eurocentrics vs new thought at Edinburgh" , Framework. 34 (1987).

انظر خاصة الهامش الأول (ص ١٤٨) حيث يشرح المعني الذي يستخدم به كلمة لصوصية إذ يقصد بها التشويه المتعمد للحقائق الأفريقية بحيث تلائم الأهواء الغربية.

٢- G.C. Spivak, In Other Worlds (London: Methuen, 1987), PP. 166-7.

٣- See T.H. Gabriel, "Teaching third world cinema". and Juliana Burton, "The Politics of aesthetic distance - s?o Bernardo", both in Screen, vol. 24, No.2 (March - April 1983), and A. Rajadhyaksha, "Neo -traditionalism: film as popular art in India" Framework, 32/33 (1986).

٤- S. Hall, "Blue election, election blues", Marxism Today (july 1987), PP. 30 - 5.

٥- M. Foucault , The Archaeology of Knowledge (London: Tavistock, 1972) PP.102- 5.

٦- J.S. Mill "On Liberty" in Utilitarianism, Liberty, Representative Government (London: Dent and Sons, 1972) PP. 93 - 4.

٧- For a significant elaboration of a similar argument see E. Laclau and C. Mouffe, Hegmony and Socialist Strategy (London: Verso, 1985), ch.3.

٨- من أجل التأسيس الفلسفي لبعض المفاهيم التي أقترحها هنا، يمكن للقارئ أن يعود إلى:

R. Gaschè, The Tain of the Mirror (Cambridge, Mass.: Harvard Universty Press, 1986) especially ch.6:

ليس لآخريّة المغايرة غير المشروطة نقاء المبادئ. وهي تُعني بذلك التلوّث الذي لا يمكن اختزاله مما تتسم به المبادئ، وبالاختلاف الذي يقسمها هي ذاتها ضد ذاتها. ولذا فإن هذه المغايرة هي مغايرة ملوثة. ولكنها مغايرة ملوثة أيضاً لأن وسط الآخريّة هو أيضاً بيئة خليط - أكثر من حالة النفي أو أقل منها - وذلك على وجه الدقة لأن ما هو نافٍ لم يعد يسيطر على هذا الوسط أو يتحكم به.

- Hal, "Blue election" P.33. -٩
- ١٠- أدين بهذه النقطة لمارتن توم.
- Laclau and Mouffe, Hegmony and Socialist Strategy , ch.3. -١١
- P.Gilroy, There Ain't No Black in Union Jack (London: Hutchinson, 1987), -١٢
P.214.
- F. Fanon, The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin,1967,[1961]). -١٣
P.168
- J.-P. Sartre, Politics and Literature (London: Calder and Boyars, 1973, [1948]) -١٤
P.16-17
- Rev. A. Duff, India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic Sys- -١٥
tem of Hinduism etc. (Edinburgh: John Johnstone, 1839; London: John Hunter,
1839), P.560.
- Fanon, Wretched of the Earth, PP. 182 - 3. -١٦
- B. Williams, Ethics and the Limits of Philosophy (London: Fontana, 1985), ch.9. -١٧
- M. Sahlins, Culture and Practical Reason (Chicago: Chicago University Press, -١٨
1976), p.211.
- B. Anderson, Imagind Communities (London: Verso, 1983), ch.2. -١٩
- W. Harris, Tradition, the Writer and Society (London: New Beacon, 1973), -٢٠
PP.60-3.

استنطاق الهوية

فرانز فانون والامتياز ما بعد الكولونىالى

(أ)

أنْ تقرأ فانون يعنى أن تختبر الإحساس بانقسام يبنى بـ - ويشق - ظهور فكرٍ راديكالى حقاً من ذلك النوع الذى لا يبرز دون أن يبعث ضرباً من الغموض الملتبس . ففانون وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحوّلة . وإذا ما كان يتوق إلى تغيير الإنسان والمجتمع تغييراً كلياً، إلا أنْ فعالية كلامه تكون على أشدها حين يتكلم من فرجات التغيير التاريخى البيديّة أو الخلائية الملتبسة: من منطقة التجاذب بين العرق والجنس، انطلاقاً من التناقض غير المحلول بين الثقافة والطبقة، من قرارة الصراع بين التمثيل النفسى والواقع الاجتماعى . أمّا صوته فيكون أوضح ما يكون فى ذلك الانحراف الهدام الذى يعترى مصطلحاً مألوفاً، وفى ذلك الصمت الذى يُحدثه القطع المفاجئ: **الزنجى ليس كذلك . شأنه شأن الأبيض^(١) .** (التشديد لى) . فالانقسام الأخرق الذى يقطع خط تفكير فانون يبقى متقدماً ذلك الإحساس الدرامى والملغز بالتغيير . ذلك أنْ اصطفااف الذوات الكولونىالية المألوف: **أسود/ أبيض، ذات/ آخر** يضطرب بتلك الوقفة الوجيزة كما تتبدد الأسس التقليدية التى تقوم عليها الهوية العرقية، كلما تبين أنها تركز على أساطير الزنوجة أو أساطير التفوق الثقافى الأبيض النرجسية . وهذا الضغط الملموس الذى يمارسه الانقسام والانزياح هو ما يدفع كتابة فانون إلى حافة الأشياء، إلى حدّها القاطع الذى لا يبدى أى وميض وإنّما يكشف عن انحدارٍ عارٍ تماماً حيث يمكن لانقلابٍ أصيل أن يولد ^(٢) .

لقد كانت المصححة النفسية في بليدا - جونففيه واحدة من تلك الأماكن حيث اكتشف فانون - في عالم الجزائر الفرنسية المنقسم، استحالة مهمته كطبيب نفساني كولونيالي:

ولما كان الطب النفسي تلك التقنية الطبية التي تهدف إلى تمكين الإنسان من أن يكف عن كونه غريباً عن بيئته، فقد أخذت على عاتقها أن أثبت أن العربي - المغترب على الدوام في بلده - يعيش في حالة من اختلال الإنية* المطلق.... فالبنية الاجتماعية القائمة في الجزائر تقف في وجه أية محاولة لأن يسند المرء ظهره إلى حيث ينتمي (٢).

إن شدة هذا الاغتراب الكولونيالي الذي ينزل بالشخص - هذا الإنهاء لـ «فكرة الفرد» - تولد إلحاحاً قلقاً في بحث فانون عن شكل مفاهيمي يلائم ما تنطوي عليه العلاقة الكولونيالية من تناحر اجتماعي. فأعمال فانون في جملتها تنشط بين دياكتيك هيجلي - ماركسي، وتأكيد ظاهراتي على الذات والآخر، وتحليل نفساني لما يعترى اللاوعي من تجاذب. فهو في بحثه اليأس والمضني عن دياكتيك الخلاص، يستكشف حد صيغ الفكر هذه ومضاهيها: حيث تعيد هيجليته الأمل إلى التاريخ، ويعيد نفخه الوجودي للحياة في «الأناء» حضور المهمش، ويلقي إطاره التحليلي النفسي الضوء على جنون العنصرية، ولذة الألم، واستيهام القوة السياسية المتوتر والصراعي.

وإذا حاول فانون إحداث مثل هذه التحولات الجريئة، والمستحيلة غالباً، في القيمة والحقيقة، في الشهادة المثلومة على الانخلاع الكولونيالي، وإزاحته الزمن والشخص، وتدنيته الثقافة والمنطقة، فإنه يأبى التطلع إلى أية نظرية كلية في الاضطهاد الكولونيالي. فهذا الـ évolué الأنتيلي تجرحه في الصميم تلك النظرة المحدقة التي تنظرها إليه طفلة بيضاء خائفة ومضطربة، تجرحه تلك الصورة النمطية للمواطن المحلي المثبتة على الحدود المتحولة بين البربرية والحضارة، يجرحه الخوف الذي لا يستكين والرغبة التي لا تهدأ حيال الزنجي: نساؤنا تحت رحمة الزنوج... لا يعلم إلا الله كيف يمارسون الحب(٤): ويجرحه الخوف الثقافي العميق من الأسود مجسداً في

*اختلال الإنية depersonalization: حالة مرضية تقريباً تلتاب الفرد ويفقد خلالها شعوره بحقيقة ذاته كشخص واقعي، أو يفقد الإحساس بجسده، وربما شعر أنه ميت. وباختصار، فإن اختلال الإنية هو اضطراب يصيب الشعور بالوحدة الذاتية فيحس الشخص بأن إحساساته ورغباته وأفكاره غريبة عنه.

الارتعاش النفسى الذى يعترى الجنسية الغربية، وهذه الدواليل والأعراض التى تسمُ الشرط الكولونيالى هى ما يدفع قانون من ترسيمة مفاهيمية إلى أخرى، بينما تتخذ العلاقة الكولونىالية هيئةً فى الفجوات ما بينها، متمفصلةً مع ضروب التورط الجريئة التى يقدم أسلوبه عليها. فما تتكشف عنه نصوص قانون، هو أن تجربة الشارع تمارس عدوانها على الواقعة العلمية، والنتائج الأدبية تتقاطع مع عمليات الرصد السوسيولوجى، ونثر العالم المستعمر الثقيل والخامد يقف إزاء شعر التحرر.

ترى أية قوة مميزة تلك التى تتسم بها رؤية قانون؟ أحسب أنها تنبع من تراث المضطهدين، من لغة إدراك ثورى مفاده - كما يشير وولتر بنجامين - أن حالة الطوارئ التى نعيشها ليست الاستثناء بل القاعدة. وعليها أن نتوصل إلى مفهوم للتاريخ يتناسب مع هذا التبصر^(٥). فحالة الطوارئ هذه هى أيضاً وعلى الدوام حالة من الظهور. ذلك أن الكفاح ضد الاضطهاد الكولونيالى لا يكتفى بتغيير اتجاه التاريخ الغربى وحسب، بل يتحدى أيضاً فكرته التاريخانية عن الزمن بوصفه كلاً منظماً، وتقدمياً. وتحليل اختلال الإنية الكولونيالى لا يقتصر على تغريب مالمى التوير من فكرة عن الإنسان، بل يتحدى أيضاً شفافية الواقع الاجتماعى بوصفه صورة متعينة مسبقاً المعرفة البشرية. فإذا ما كان نظام التاريخانية الغربية يضطرب فى حالة الطوارئ الكولونىالية، فإن ما يضطرب مزيداً من الاضطراب هو التمثيل الاجتماعى والنفسى للذات الإنسانية. ذلك أن طبيعة الإنسانية ذاتها تغدو مغربة فى الشرط الكولونيالى وتبزغ من ذلك الانحدار العارى، لا بوصفها تأكيداً لإرادة أو استحضراراً لحرية، بل كتساؤل ملغز. ففانون يواجه العالم المستعمر بسؤال تترجع فيه أصدااء سؤال فرويد «ما الذى تريده المرأة؟»^{*} إذ يتساءل قانون، فى مدخل كتابه بشرة سوداء، أفتة بيضاء، ما الذى يريده إنسان ما؟، ما الذى يريده الإنسان الأسود؟.

وعن هذا السؤال المشحون، حيث يضغط الاغتراب الثقافى على تجاذب التعيين النفسى للهوية، يجيب قانون بأداءٍ لصور الذات منغص ومولد للتوتر:

كان على أن ألتقى عيني الرجل الأبيض. وأناخ على
ثقل لم أعده.

ففى العالم الأبيض يواجه الملون مصاعب فى تطوير
ترسيمته الجسدية... سحقنى قرع الطبول، وأكل اللحوم

* سبق لفرويد أن قال لمارى بونابرت: إن السؤال الكبير الذى لم تتم الإجابة عنه أبداً، والذى لست قادراً على الإجابة عنه، على الرغم من ثلاثين سنة من البحث فى النفس الأنثوية، هو ما الذى تريده المرأة؟.

الآدمية، والقصور الفكرى، والفيتشية*، والعيوب العرقية... نأيت بنفسى بعيداً عن حضوري.... فما الذى يمكن أن يشكّله بالنسبة لى سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذى لطخ جسدى كله بدم أسود(٦).

ييزغ انزياح العلاقة الكولونيالية من ص من هذه الاستعارة الخاصة بالرؤية المندرجة فى ميتافيزيقا غربية عن الإنسان. فالحضور الأسود يطلق السرد التمثيلي المتعلق بالمفهوم الغربى عن الشخصية: فماضى هذا الحضور الأسود المشدود إلى صور نمطية غرارة من البدائية والتفسخ لن يولد تاريخاً من التقدم المدنى؛ أو فضاء لا Socius، وحاضره الممزق والمخلع، لن يشتمل على صورة للهوية التى يطرح سؤالها فى دياكتيك العقل/ الجسد ويحل فى أبستمولوجيا المظهر والواقع. وعينا الأبيض تفتتان جسد الأسود فى فعل من أفعال العنف الإبتيمى** الذى ينتهك إطاره المرجعى الخاص ويعكّر حقل رؤيته.

* الفيتشية Fetishism: مصطلح سيستخدمه هومى بابا بكثافة فى الفصول التالية، وهى عند فرويد تعلق مرضى وجنسى بأشياء تقترب مع موضوع أو هدف جنسى. وتقوم آلية هذا الانحراف على أن المريض يأبى الإقرار بفقدان المرأة للقضيب، إذ يشق عليه تحمل ذلك لأنه يبرهن على إمكانية خصائه هو، ولهذا يرفض التسليم، على الرغم من إدراكه الحسى، بتجرد المرأة من القضيب. ويتشبث بالاعتقاد النقيض. غير أن ذلك لا يعنى أن الإدراك الحسى لا يفعل فعله لدى المريض على الرغم من إنكاره له. وعندها، فإن هذا المريض يتخير شيئاً آخر، جزءاً من الجسم أو موضوعاً يعزو إليه دور هذا القضيب الذى لا يسعه الاستغناء عنه. وبصفة عامة يكون هذا الموضوع شيئاً وقع عليه نظر المريض الفيتشى حين كان يشاهد الأعضاء التناسلية الأنثوية، أو أى موضوع آخر يصلح لأن يكون بديلاً رمزياً عن القضيب. والمهم فى الأمر أن سلوك الفيتشى ينم عن رأيين متناقضين موجودين فى آن معاً: أولهما إنكار الإدراك الحسى الذى أبان له عن فقدان المرأة للقضيب. وثانيهما اعترافه بهذا فقدان واستخلاصه منه النتائج الصحيحة. وهما رأيان أو موقفان يستمران معاً من غير أن يؤثر أحدهما على الآخر، مما يشكل انشطاراً فى الأنا.

** الإبتيمية: هى عند فوكو النظام الخاص بالمعرفة الذى يتحكم فى مختلف معارف حقبة تاريخية معينة. وعلى سبيل المثال فإن ما شكّل أبستمية عصر النهضة، كما يرى فوكو، هو التشابه. فى حين حلّ التصوير أو التمثيل محل التشابه فى العصر الكلاسيكى، ليأتى مكانه الإنسان فى العصر الحديث. ومن المعروف أن فوكو قد أعلن نهاية الإبتيمية الحديثة حيث يختفى الإنسان وتبقى اللغة تسجل حضورها اللغزى. أما الأبستمولوجيا، فهى عند لاند فلسفة العلوم، أو الدراسة (النقدية للمعرفة العلمية وعمل تاريخى يعنى بدراسة شروط المعارف العلمية) وباختصار فهى تفكير فى العلوم يتميز بالنقد التاريخى قصد تحديد العقلانية واختبار مسألة الحقيقة فى العلم. ومقابل الإبتيمولوجيا، فإن أركيولوجيا فوكو تطالب باستقلالها تجاه مختلف العلوم وبانتقاد حتى فكرة العقلانية والحقيقة. أو على الأقل عدم اعتمادها لا كهدف ولا كمصدر.

ويلجأ قانون : ما الذى يريده الإنسان الأسود؟ وإذ يمنح البعد النفسى ميزةً على سواه من الأبعاد، فإنه لا يكتفى بتغيير ما نفهمه بالحاجة السياسية، وإنما يغير أيضاً حتى الوسائل التى ندرك من خلالها فاعليتها الإنسانية ونحدها. فما يطرحه قانون مبدئياً ليس مسألة الاضطهاد السياسى بوصفه انتهاكاً لجوهر إنسانى، على الرغم من أنه ينزلق إلى مثل هذه المرثاة فى اللحظات التى يكون فيها أقرب إلى الوجودية. وهو لا يطرح سؤال الإنسان الكولونىالى بالمصطلحات الكونية التى نجدها لدى الإنسانوى - الليبرالى (كيف تنكر الكولونىالية حقوق الإنسان؟)، وهو لا يطرح سؤالاً أنطولوجياً عن كينونة الإنسان (من هو الإنسان الكولونىالى المغترب؟). فسؤال قانون لا يتوجه إلى مثل هذه الفكرة الموحدة عن التاريخ ولا إلى مثل هذا المفهوم الواحدى عن الإنسان. وإحدى الخصائص الأصلية والمثيرة فى كتابه *بشرة سوداء، أفتة بيضاء* هي أنه نادراً ما يؤرخ التجربة الكولونىالية. فليس ثمة سرد سيّد أو منظور واقعى يوفر خلفية من الوقائع الاجتماعية والتاريخية التى تبرز قبالتها مشاكل النفس الفردية أو الجمعية. ومثل هذا الجمع السوسولوجى التقليدى لـ الذات والمجتمع أو التاريخ والنفس يوضع موضع المساءلة فى تعيين قانون للذات الكولونىالية التى أرخت فى ذلك الحشد متغايير الخواص من نصوص التاريخ، والأدب، والعلم، والأسطورة. فما يراه قانون هو أن الذات الكولونىالية هي على الدوام مفرطة التحديد من الخارج (٧). ومن خلال الصورة والاستيهام - هذان النظامان اللذان يبرزان على نحو انتهاكى على حدود التاريخ واللاوعى - فإن قانون يثير مسألة الشرط الكولونىالى بأشد ما يكون العمق.

وإذ يفصح قانون عن مشكلة الاغتراب الثقافى الكولونىالى من خلال اللغة التحليلية النفسية الخاصة بالحاجة والرغبة، فإنه يضع موضع المساءلة الجذرية تشكّل كل من السلطة الفردية والاجتماعية كما تبرزان فى خطاب السيادة الاجتماعية. فالفضائل الاجتماعية الخاصة بالعقلانية التاريخية، والتلاحم الثقافى، واستقلال الوعى الفردى تزعم ضرباً من التطابق الطوباوى والمباشر مع الذات التى تسبغ عليها مكانة مدنية، وأن الدولة المدنية هي التعبير الصمى عن ميل أخلاقى وعقلانى فطرى فى العقل البشرى، وأن الغريزة الاجتماعية هي قدر الطبيعة الإنسانية. التقدمى، الذى يتمثل بالانتقال الضرورى من الطبيعة إلى الثقافة. أما المنفذ المباشر الذى يفضى من

المصالح الفردية إلى السلطة الاجتماعية فيموضع في البنية التمثيلية الخاصة ب إرادة عامة - قانون أو ثقافة - حيث تعكس النفس والمجتمع أحدهما الآخر كما في المرأة وبترجمان اختلافهما، بشفافية ودون نقصان، إلى ضرب من الكلية التاريخية. وبالمقابل، فإن من غير الممكن أبداً أن يتم الاعتراف بأشكال الاغتراب والعدوان الاجتماعي والنفسى - كالجنون، وكراهية الذات، والخيانة، والعنف - على أنها شروط محددة وتكوينية للسلطة المدنية، أو على أنها تلك المفاعيل المتجاذبة المتأتية عن الغريزة الاجتماعية ذاتها. فما يحصل على الدوام هو انتحال الأعذار لهذه الأشكال والنظر إليها بوصفها حضورات غريبة، أو استعصاءات في التقدم التاريخي، أو سوء فهم جوهرى لما يعنيه الإنسان.

وعند قانون، أن مثل هذه الأسطورة عن الإنسان والمجتمع تتقوض من أساسها في الوضعية الكولونيلية. فالحياة اليومية تتكشف عن مجمع من الهذيانات يتوسط العلاقات الاجتماعية السوية بين ذوات تلك الحياة: كل من الزوجى الذى تستعبده دونيته، والأبيض الذى يستعبده تفوقه يسلكان بالمثل تبعاً لتوجه عصابى^(٨). وتتبع حاجة قانون إلى تفسير تحليلى نفسى من تلك الانعكاسات المنحرفة التى تنعكس بها الفضيلة المدنية فى أفعال الحكم الكولونىالى المولدة للاغتراب: وضوح التحنط الثقافى فيما يجهر به المستعمر من طموح لأن يحضر السكان المحليين أو يحدثهم، مما يفضى إلى مؤسسات خادمة عتيقة (تعمل) تحت رقابة المضطهد وتكون بمثابة كاريكاتور لمؤسسات كانت مثمرة فى السابق^(٩). أو يفضى إلى سريان العنف حتى فى تعريف الفضاء الاجتماعى الكولونىالى، أو إلى سريان صور الكراهية العرقية الهوامية المحمومة مما تمتصه حكمة الغرب وتعيد إخراجها. والحال، أن هذه الضروب من التداخل، بل التعاون، بين العنف السياسى والعنف النفسى ضمن الفضيلة المدنية، وهذا الاغتراب ضمن الهوية، هى ما يدفع قانون لأن يصف انشطار فضاء الوعى والمجتمع الكولونىالى بأنه موسوم بـ «هذيان مانوى».

وما أود الإشارة إليه، هو أن الصورة التمثيلية لمثل هذا الانحراف هى صورة إنسان ما بعد التنوير - مشدوداً إلى، وليس مواجهاً ب - انعكاسه الغامض، ظل الإنسان المستعمر، الذى يشطر حضوره، ويشوه ملامحه، ويخترق تخومه، ويكرر أفعاله عن

بعد، ويزرع الاضطراب والقسمة في زمن كينونته. فتعيين الهوية المتجاذب الذي يبدية العالم العنصرى - حيث يتحرك على مستويين دون أن يعتريه من جرأ ذلك أدنى ارتباك، كما يقول سارتر عن الوعي المعادى للسامية - هو تعيين يعول على فكرة الإنسان بوصفها صورته المغترية، لا بمعنى الذات و الآخر بل بمعنى آخريّة الذات المنقوشة في رقّ الهوية الكولونيالية المنحرف. والحال أن تلك الصورة الغريبة للرجبة، التي تنشطر على طول المحور الذي تدور عليه، هي ما يدفع قانون لأن يطرح سؤال التحليل النفسى الخاص برغبة الذات على الشروط التاريخى للإنسان الكولونيالى.

يقول قانون: إن ما يُطلق عليه في كثير من الأحيان اسم الروح السوداء هو في حقيقة الأمر من صنع الإنسان الأبيض^(١٠). وهذه نقلة تتكلم كلاماً مختلفاً. فهي تكشف عما في العلاقة الكولونيالية ذاتها من ارتياب نفسى عميق: حيث تبدى التمثيلات المنشطرة لهذه العلاقة انقسام الروح والجسد الذى يجسد اصطناع الهوية، ذلك الانقسام الذى يطول البشرية الهشة - السوداء والبيضاء - للسلطة الفردية والاجتماعية. وبذا نكون أمام ثلاثة شروط تشكّل أساساً لفهم سيروية تعيين الهوية من خلال تحليل بزوغ الرغبة.

أولاً - أن توجد يعنى أن تكون في علاقة مع آخريّة ما، أن تكون نظريتها أو محلها. وهذه حاجة تمتد إلى الخارج إلى موضوع خارجى حيث تغدو علاقة هذه الحاجة بمكان الموضوع الذى تدّعيه أساس تعيين الهوية^(١١)، كما تقول جاكين روز. وهذه السيرورة واضحة في تبادل النظرات بين المحلى والمستوطن، هذا التبادل الذى يبنى علاقتهما النفسية فى ذلك النوع من الاستيهام البارانوى* الذى يستوهم تمكناً بلا حدود وكذلك فى لغة القلب أو العكس المألوفة فى مثل هذا الاستيهام: حين تلتقى نظراتهما يتحقق (المستوطن) حانقاً، ومتخذاً وضعية الدفاع، من أنهم يريدون أن

* البارانويا Paranoia: نوع من الذهان المزمن يتصف بهذيان متفاوت فى درجة انتظامه، وبغلبة التأويل، مع غياب ضعف القوى العقلية، وعدم تطوره عموماً باتجاه التدهور. ويتوهم المصاب بالبارانويا حالات من العشق أو العظمة أو الغيرة أو الاضطهاد. ومن هنا تسميته فى بعض الأحيان بجلون العظمة وجلون الاضطهاد.

يأخذوا مكاننا. وهذا صحيح، لأنه ما من محلى إلا ويحلِم مرة في اليوم على الأقل بأن يحل مكان المستوطن^(١٢). فالرغبة الكولونيالية يفصح عنها على الدوام في العلاقة بمكان الآخر: فضاء التملك الهوامي الذي لا يمكن لذات واحدة أن تشغله بمفردها أو بصورة ثابتة، ولذا يسمح الحلم بقلب الأدوار أو عكسها.

ثانياً- إن مكان تعيين الهوية ذاته، حيث يكون واقعاً في إसार التوتر بين الحاجة والرغبة، هو فضاء انشطار. فاستيهام المحلى هو على وجه الدقة أن يحتل مكان السيد بينما يحافظ على مكانه، مكان الغضبة المنتقمة التي يغضبها العبد. فالقسمة إلى بشرة سوداء وأقنعة بيضاء ليست بالقسمة المحكّمة، إنها صورة منافقة مزدوجة لكيثونة في مكانين على الأقل وفي آن واحد، مما يجعل من المستحيل على الـ évolué المحتقر والنهم (الذي يعاني من عصاب الهجر، كما يقول قانون) أن يقبل دعوة المستعمر إلى هوية: أنت طبيب، كاتب، طالب، أنت مختلف، أنت واحد منا. فهذا الاستخدام المتجاذب لكلمة «مختلف» - بمعنى أن تكون مختلفاً عن أولئك المختلفين بحيث تغدو مماثلاً - هو المكان الذي يعبر فيه اللاوعي عن شكل الآخريّة، عن ذلك الظل المتشبث من الإرجاء والانزياح. فما يعطى الآخريّة الكولونيالية صورتها - براعة ودهاء الإنسان الأبيض منقوشاً على جسد الإنسان الأسود - ليست الذات المستعمرة ولا الآخر المستعمر، بل المسافة البيئية المولدة للاضطراب. وبذا، فإن المشكلة الحدية المتعلقة بالهوية الكولونيالية وتقلباتها تبرز في العلاقة بهذا الموضوع المستحيل.

وأخيراً، فإن مسألة تعيين الهوية ليست أبداً مسألة تأكيد على هوية متعينة مسبقاً، ولا هي نبوءة تحقق ذاتها. إنها على الدوام إنتاج صورة للهوية وتغيير للذات باتجاه اتخاذها تلك الصورة. والحاجة إلى تعيين الهوية - أي الحاجة إلى أن تكون مقابلاً لآخر - تقتضى تمثيل الذات في نظام الآخريّة المولّد للتباين. فتعيين الهوية - كما يستنتج المرء من الأمثلة الآنف - هو على الدوام عودة صورة للهوية تحمل علامة الانشطار في المكان الآخر الذي منه تأتي. وعند قانون - شأنه شأن لاكان - فإن اللحظات الأساسية لتكرار الذات هذه تكمن في رغبة النظرة وحدود اللغة. إن ذلك الجو من الارتباب أو انعدام اليقين المؤكّد الذي يحيط بالجسد ليشهد على وجود هذا الجسد ويهدّد بتمزيق أوصاله.

(ب)

فلنصنع إلي صديقي الشاعر عادل جوسّوالا من بومباي، وهو يكتب عن الشخص
الضائع الذي يتعقب - كما الشبح - هوية البرجوازية ما بعد الكولونيالية:

ما من شيطان
متدنّر بملفات مخلوقاته الكهربائية
أو جنّاً دنّ
سوف يحضره أمامك
ولكى ترى رجلاً خفياً أو شخصاً ضائعاً
لا تثق بأى أدب إنجليزى. فذلك
يملؤه بالغرور، ويضيق عينيه
ويدغدغ أنيابه. فلا يعود كالبيان*.
بل رسمة باهتة بقلم رصاص
خلف قميص...

...

همجى بلا أية أصباغ مثيرة،
مخلوع الأنياب (١٣).

وإذ يخبر هذا الصوت، لنستمع إلى صداه فى شعر امرأة سوداء، من سلالة
العبيد، وهى تكتب عن الشتات:

بلغنا نصف الكرة الجنوبي
والصيف يدخل مداره
راكضاً من ألسنة اللهب التى أضاءت السماء
فوق المزرعة.

* كالبيان، شخصية من مسرحية شكسبير العاصفة، يمثل العطالة الأرضية الخالصة والطبيعة المجردة من
الثقافة، فهو برى وبدائى ومتوحش.

كنّا شُرذمة من المهاجرين
في مشهدٍ أبيض كالزنبق.

...

ذات يوم تعلّمتُ
فناً سرّياً،
يُدعى الاختفاء.
وأحسبُ أنه يفعل فعله
الآن وأنتم تنظرون
دون أن تروني أبداً...
وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعبّبان،
وتحوّلان أحلامكم
إلى عماء^(١٤).

وإذُ تتلاشى هذه الصورة، وتواصل العينان الفارغتان تحديقتهما المهدّدة إلى مالا
نهاية، لنصنّع أخيراً إلى محاولة إدوارد سعيد تأريخ عماء هوية هاتين العينين:

إن أحد أوجه العالم الإلكتروني؛ ما بعد الحديث، هو أن ثمة
تعزيزاً للصور النمطية التي ينظر من خلالها إلى الشرق...
ولئن غدا العالم في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في
العصر الإلكتروني، فإن الشرق أيضاً قد أصبح أقرب إلى
هذا المواطن، ولعله لم يعد الآن أسطورة بقدر ما بات مكاناً
تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصة الأميركية^(١٥).

إنني أستخدم هذه اللوحات ما بعد الكولونيالية لأنها تتوقّف عند الطرف المتلاشى
من تقليدين مألوفين فيما يتعلّق بخطاب الهوية: التقليد الفلسفي الذي ينظر إلى الهوية
بوصفها سيرورة من الانعكاس الذاتي في مرآة الطبيعة (الإنسانية)، والنظرة
الأنثروبولوجية التي ترى اختلاف الهوية الإنسانية متموّعاً في الانقسام إلى الطبيعة/
الثقافة. ففي النصّ ما بعد الكولونيالي تعود مشكلة الهوية بوصفها مساءلة مستمرة
للإطار، ولفضاء التمثيل، حيث تواجه الصورة الشخص الضائع، العين الخفية،

الصورة النمطية الشرقية - باختلافها، بآخرها. وهذا الاختلاف، أو الآخر، ليس جوهر الطبيعة الصقيل، كيما نستخدم هذه الصورة التي يقدمها ريتشارد رورتي، ولا هو صوت مساءلة إيديولوجية ثقيلة، كما يشير لوى ألتوسر.

إن ما يتجسد على نحو بالغ الحيوية في لحظة التعيين الكولونيالي للهوية هو انشطار الذات في المكان التاريخي الذي تطلق منه تلفظها: ما من شيطان.../ أو جنجاً دن/ سوف يحضره أمامك/ ولكي ترى رجلاً خفياً أو شخصاً ضائعاً،/ لا تثق بأى أدب إنجليزى (التشديد لى). إن ما يصفى عليه طابع درامى في هذه الضروب المتكررة من نفي الهوية، في حذفها العين المبصرة التي يجب أن تتأمل فيما هو ضائع أو خفى، هو استحالة ادعاء أصل لـ الذات أو الآخر ضمن تقليد يتصور الهوية على أنها الإشباع الذي يوفره موضوع رؤية كلى وتام. فمن خلال الإطاحة باستقرار الأنا، الذي يعبر عنه بالتكافؤ بين الصورة والهوية، يعمل فن الاختفاء السرى الذي تتكلم عنه الشاعرة المهاجرة على تغيير حتى الحدود والمصطلحات التي ندرك الشخص من خلالها.

وما يعجل بحدوث هذا التغيير هو الزمنية الخاصة التي لا يمكن فيها الإحاطة بالذات دون الغياب أو الاختفاء الذي يشكلها - الآن وأنتم تنظرون/ دون أن ترونى أبداً بحيث أن الذات تتكلم، وترى، من حيث لا تكون، وبحيث يمكن للمرأة المهاجرة أن تهدم الإشباع المنحرف الخاص بالتحديقة* الذكورية، العنصرية، التي تنكر عليها حضورها، وذلك من خلال تقديم هذه التحديقة مع ضرب قلق من الغياب، ومع تحديقة مضادة ترد على أعقابها وإلى ذاتها تلك النظرة التمييزية التي تنكر على المرأة اختلافها الثقافى والجنسى.

* التحديقة gaze: مصطلح مستمد من التحليل النفسى، وخاصة من تناول لاكان لموضوع الرؤية. فعند لاكان أن التحديقة لا يمكن اختزالها إلى الرؤية البشرية. فهي تسبق هذه الرؤية وتصنعها لكنها تبقى متملصة وغير قابلة للتحديد. فهي تقف في جانب الموضوعات أو الأشياء المنظور إليها أكثر مما تقف في جانب الذات الناظرة، تقف في جانب الآخر أكثر مما تقف في جانب الذات، تعمل على إخضاع الذات أكثر مما توفر لها التسيد. وباختصار، فإن لاكان يقدم التحديقة كقوة خارجية تشكل الذات.

يبدى فضاء الآخر المؤلف (فى سرورة تعيين الهوية) خصوصية تاريخية وثقافية نابضة بالحياة فى انشطار الذات ما بعد الكولونيالية أو المهاجرة. ففى مكان ضمير المتكلم - المتأسس فى إيديولوجيات الأدب الإنجليزى البصرية والتي تحيل إلى المؤلف أو فى فكرة التجربة القائمة فى ضروب التناول التجريبى لتاريخ العبودية - يظهر التحدى المتمثل فى رؤية ما هو خفى، النظرة التى لا تستطيع أن ترانى، مما يخلق مشكلة معينة تطول موضوع التحديقة الذى يشكل مرجعاً إشكالياً للغة الذات. فحذف العين، الممثل فى سردي من النفي والتكرار - ما من ... لا ... أبداً - يلح على أن عبارة الهوية لا يمكن التلغظ بها، اللهم إلا بوضع العين/ الأنا فى الموقع المستحيل للنطق. فأن ترى شخصاً ضائعاً، أو أن تنظر إلى الخفاء، يعنى أن تلح على ما لدى الذات من حاجة متعدية إلى موضوع مباشر لتأمل الذات، وإلى موضع للحضور يحفظ موقعها النطقى المتميز. qua subject. أن ترى شخصاً ضائعاً يعنى أن تلتهاك تلك الحاجة، ذلك أن ضمير المتكلم فى موقع تسيده هو، فى الآن ذاته، مكان غيابه، مكان إعادة حضوره أو تقديمه*. إننا نشهد اغتراب العين من خلال صوت الدال بينما تبرز الرغبة البصرية (أن تنظر/ أن ينظر إليك) وتمحى فى خداع الكتابة:

بل رسمة باهتة بقلم رصاص

خلف قميص

أو سترة دارجة أو ربطة عنق

إذا ما لفت انتباه عينك

فسوف يتقدم منك هادراً مثل طائفة -

همجى بلا أية أصباغ مثيرة

مخلوع الأنياب.

* التعبير الذى استخدمه هومى بابا هنا هو re-presentation مع التشديد على re. ويبدل الفصل بين الكلمتين على إعادة الحضور أو التقديم، أما إذا أغفلنا الفصل فنكون أمام معنى التمثيل.

لماذا يخفق الشخص المرسوم على نحوٍ باهت بقلم رصاص في أن يلفت انتباه عينك؟ ما سرّ الخفاء الذي يمكن المرأة المهاجرة من أن تنظر دون أن ترى؟

إن ما يُستَنطَق هنا لا يقتصر على صورة الذات وحدها، بل يمتد ليطول المكان الخطابى والمعرفى الذى تطرح منه أسئلة الهوية على المستوى الاستراتيجى والمؤسساتى. فهذه القصيدة فى تقدّمها لا تنى تموقعك فى الفضاء بين سلسلة من الأماكن المتناقضة التى تتواجد معاً. فتجد نفسك فى الموضع الذى تثار فيه الصورة النمطية وتمحى فى الوقت ذاته، وتجد نفسك فى المكان حيث يكون الأدب الإنجليزى entstellt فى التنكر الساخر الذى يبيده تكراره الهندو- أنجليكانى. والحال، أن من الواجب التفكير بهذا الفضاء من إعادة النقش خارج تلك الفلسفات الميتافيزيقية الخاصة بالشك الذاتى، حيث تكون آخرية الهوية هى الحضور القلق فى داخل الذات لنوع من التوتر الوجودى الذى يظهر حين تنظر على نحوٍ فيه مخاطرة فى مرآة مغبشة.

إن ما لا تحله خطابات ما بعد البنيوية، بل إن ما تمحوه هذه الخطابات على نحوٍ عميق، هو منظور العمق الذى ينعكس من خلاله تأصيل الهوية فى الاستعارات الصقيلة المتعلقة بالمرأة وسردياتها المحاكاتية أو الواقعية. فتحوّل إطار الهوية من حقل للرؤية إلى فضاء للكتابة يستنطق البعد الثالث الذى يسبغ عمقاً على تمثيل الذات والآخر، عمق المنظور الذى يدعوه السينمائيون بالجدار الرابع، ويصفه منظرو الأدب بأنه الشفافية التى تبديها الميتا سرديات الواقعية. وإن بارت ليشخص ذلك بالمعنى على أنه l'effet du réel، البعد الجيولوجى العميق^(١٦) للتدليل، والذى يتحقق باحتجاز الدالول اللغوى فى وظيفته الرمزية. ففضاء الوعي الرمزى، الذى هو فضاء ثنائى أو ذو جانبين، يضيف امتيازاً كبيراً، كما يقول بارت، على التشابه، ويبنى علاقة تشابه أو قياس بين الدال والمدلول تتجاهل مسألة الشكل، وتخلق بعداً شاقولياً ضمن الدالول. وبذا يكون الدال فى هذه الترسيمة محدداً مسبقاً وعلى الدوام من قبل المدلول، ذلك الفضاء المفاهيمى أو الواقعى المتموقع قبل فعل التدليل وخارجه.

ومن وجهة نظرنا، فإن أهمية الشاقولية تنبع من إلقائها الضوء على ذلك البعد العمقى الذى يمدّ لغة الهوية بإحساسها بالواقع، أى بمقياس لـ ضمير المتكلم فى حالة

المفعولية*، الذى يبرز من اعتراف بجوانيتى، بعمق شخصيتى، وعمق شخصى،
كما نذكر بضعاً وحسب من تلك الخصائص التى عادةً ما نفصح من خلالها عن
وعينا لذواتنا. والحال، أن سجالي حول أهمية العمق فى تمثيل صورة ذات موحدة
تؤيده تلك الصياغة الحاسمة الشهيرة التى قدّمها التراث التجريبي الإنجليزى
بخصوص الهوية الشخصية.

فالمعايير الشهيرة التى قدّمها جون لوك فيما يتعلق بتواصل الوعي أو استمراريته
تمكن قراءتها على نحو مشروع تماماً فى مدونة التشابه والقياس الرمزية. ذلك أن
تشابه أو تطابق كائن عقلاي ما يتطلب وعياً بالماضى هو وعى حاسم بالنسبة لهذا
السجل. بقدر ما يمكن لهذا الوعي أن يمتد إلى الخلف باتجاه أى فعل أو تفكير سابق،
فإن هذا هو المدى الذى تبلغه هوية ذلك الشخص. وهو على وجه الدقة البعد الثالث
الموحد. ففاعلية العمق تجمع معاً فى علاقة قياس أو مشابهة (وبإغفال للاختلافات
التي تبني الزمنية والتدليل) ذلك الوعي ذاته الذى يوحد تلك الأفعال المتباعدة لدى
الشخص ذاته، مهما كانت المواد المسهمة فى إنتاج هذه الأفعال^(١٧). (التشديد لى)

ويشبه توصيف بارت للدالول بوصفه - رمزاً للغة التى نستخدمها فى تحديد
الهوية- وهو يلقي الضوء، فى الوقت ذاته، على المفاهيم الألسنية الملموسة التى يمكن
أن نضع أيدينا من خلالها على الكيفية التى تغدو بها لغة الشخصية مفعمة بروية
العمق أو وضوحه. وهذا ما يجعل لحظة وعى الذات منكسرة وشفافة فى آن معاً، وما
يجعل سؤال الهوية متوازناً دوماً وعلى نحو غامض وغير محسوم بين الظل والجوهر.
فالوعي الرمزي يعطى الدالول (دالول الذات) إحساساً بالاستقلال والانفراد كما لو أنه
يقوم بذاته فى العالم مضافاً بذلك ميزة على فردية وواحدية يعبر عن تكاملها غنى
معين فى التوتر والتناظر. ويدعو بارت ذلك هيبة أسطورية، تكاد تكون طوطمية فى
شكلها الذى لا تكف عن تخطيه قوة محتواه وحركته،... ليس شكلاً من الاتصال بقدر
ما هو أداة (فاعلة) من أدوات الإسهام^(١٨).

إن صورة الهوية الإنسانية هذه، بل والهوية الإنسانية بوصفها صورة - وكلاهما
تمثلان إطارين مألوفين أو مرأتين مألوفتين للذاتية التى تتكلم من قرارة الثقافة

* وضعت ضمير المتكلم إزاء "I" و ضمير المتكلم فى حالة المفعولية إزاء "me".

الغربية - منقوشتين في دالول التشابه. فعلاقة التشابه أو القياس توحد تجربة وعي الذات بإيجادها، ضمن مرآة الطبيعة، ذلك اليقين الرمزي الخاص بدالول الثقافة والمرتکز إلى ضرب من القياس على ما نضطر إليه من تصديق لدى النظر إلى موضوع أو شيء ما، (١٩). وهذا - كما يقول رورتى - جزء من هجس الغرب الذى مفاده أن علاقتنا الرئيسية بالموضوعات وبأنفسنا مشابهة للإدراك البصرى. ولعل الأبرز بين مثل هذه التمثيلات هو انعكاس الذات الذى يتطور فى الوعي الرمزي للدالول. فهو يرسم الفضاء الخطابى الذى ينبثق منه **الأنا الواقعى** (بوصفه تأكيداً على تأصل الشخص فى البداية) ليتوانى بعد ذلك مرجعاً ومردداً - **الأنا الواقعى**؟ بنوع من مساءلة الهوية.

تتمثل غايتى هنا فى أن أحدّد فضاء نقش الهوية أو كتابتها، أبعد من الأعماق البصرية الخاصة بدالول بارت الرمزي. فتجربة صورة الذات المشتتة تتخطى التمثيل بوصفه وعي التشابه القائم على القياس. وهذا ليس شكلاً من التناقض الديالكتيكي، أو من وعي التناحر بين السيد والعبد، مما يمكن حذفه والتعالى عليه. بل إن مأزق الوعي أو معضلته التى تبدو بمثابة تجربة ما بعد حدثية نموذجية أو تمثيلية هى ضرب خاص من استراتيجية الازدواج.

ففى كل مرة تحدث فيها المواجهة مع الهوية عند الحد الذى يتخطى فيه شيء ما إطار الصورة، فإن هذا الشيء يفلت من العين، ويفرغ الذات بوصفها موقعاً للهوية والاستقلال، ويترك - وهذا هو الأهم - أثراً مقاوماً، بقعة من الذات، دالول مقاومة. فنحن لم نعد إزاء مشكلة الكينونة الأنطولوجية بل إزاء الاستراتيجية الخطابية الخاصة بلحظة الاستنطاق، تلك اللحظة التى تغدو فيها الحاجة إلى تعيين الهوية إجابة عن أسئلة أخرى تتعلق أساساً بالتدليل والرغبة، والثقافة والسياسة.

وبدلاً من الوعي ائرمزي الذى يسبغ على دالول الهوية تكامله ووحدته وعمقه، فإننا نواجه بعداً من الازدواج، تحييز للذات أو وضع لها فى فضاء يسده ذلك المنظور الوهمى الخاص بما دعوته بـ البعد الثالث لإطار الهوية المحاكاتى أو صورتها البصرية. فصورة الصنو أو النظير - التى ألفت إليها الآن - لا يمكن أن تكون محتواة ضمن دالول التشابه القائم على القياس، فهذا الأخير - وكما يقول بارت - لا يطور بعده الطوطمى، الشاقولى إلا لأن ما يهيمه فى الدالول هو المدلول: فالدال عنصر محدد على

الدوام (٢٠). أمّا في الخطاب ما بعد البنيوي، فإن أولوية الدالّ (ولعبه) تكشف فضاء الازدواج (لا العمق) الذي يمثل مبدأ الإفصاح ذاته عن الخطاب. والحال، أن فضاء النطق هذا هو الفضاء الذي تدخل عبره مشاكل المعنى والكيونة خطابات ما بعد البنيوية، وذلك بوصفها إشكالية تذوّت وتعيّن للهوية.

وما يظهر في القصيدتين السابقتين - بوصفه الرسمة الباهتة لسترة أو ربطة عنقٍ دارجة، أو بوصفه العين المرعبة الناقمة التي لا تجسّد لها - لا ينبغي أن يقرأ على أنه كشفٌ لحقيقة مكبوتة ما من حقائق النفس/ الذات ما بعد الكولونيالية. ففي عالم النقوش المزدوجة الذي دخلناه الآن، في فضاء الكتابة هذا، لا يمكن أن تكون هنالك تلك المباشرة أو الفورية التي يتسم بها منظور بصرى، ولا تلك التجليات وجهاً لوجه في مرآة الطبيعة. فما يواجهك، أيها القارئ - في لوحة البرجوازي ما بعد الكولونيالي الناقصة - ما يبدو مثل المثقف المتروبوليتاني على نحو فيه غرابة - هو تجاذب رغبتك في الآخر: أنت! أيها القارئ المناق - يا شبيهي، - يا أخى!*

وهذا التعرّك أو الاضطراب في نظرتك التلصّصية يجسّد تعقيد وتناقضات رغبتك في أن ترى، وأن تثبت، الاختلاف الثقافي في موضوع أو شيءٍ واضح قابل للاحتواء. وما يجعل الرغبة في الآخر مزدوجة هو الرغبة القائمة في اللغة، تلك الرغبة التي تشطر الاختلاف بين الذات والآخر بحيث يكون كلّ موقع من هذين الموقعين جزئياً، غير مكثف بذاته. وكما بيّنت للتوّ في لوحة الشخص الضائع، فإن مسألة تعيين الهوية ذاتها لا تظهر إلاّ بينياً، بين الإنكار والتحديد. فهي تؤدي في الصراع المتوتر بين الحاجة الأبستمولوجية البصرية إلى معرفة الآخر وتمثيله في فعل الإفصاح والنطق.

انظري، زنجي... ماما، انظري الزنجي! أنا خائفة... ما
عدت أستطيع أن أضحك، فأنا أعرف أصلاً أين هي
الأساطير، والقصص، والتاريخ، وقبل كل ذلك
التاريخية.... ومن ثم، فإنّ الترسّيم الجسدية، وقد تمّ
اقتحامها في مواضع متعددة، تتمعّج، وتحلّ مكانها
ترسيم عرقية بحسب لون البشرة.... لم تعد المسألة

*عبارة بودلير الشهيرة.

مسألة أننى أدرك جسدى بصيغة الشخص الثالث أو
ضمير الغائب بل بصيغة مثلثة.... أنا مسئول عن
جسدى، عن عرقى، عن أسلافى (٢١).

يكشف كتاب فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء عن ازدواج الهوية: عن الاختلاف
بين الهوية الشخصية بوصفها إلماعاً إلى واقع، أو حدساً بكيثونة، ومشكلة تعيين الهوية
بوصفها مشكلة تحليلية نفسية لا تنى تلتصق سؤال الذات: ما الذى يريده إنسان ما؟
فظهر الذات الإنسانية المؤصلة اجتماعياً ونفسياً يتوقف على نفي وجود سرد أصلى
يؤمى إلى التحقق والإنجاز، أو وجود تزامن تخيلى بين المصلحة أو الغريزة الفرديتين
والإرادة العامة. فمثل هذه الهويات الثنائية، المؤلفة من جزأين، تعمل فى نوع من
الانعكاس النرجسى لـ الواحد فى الآخر، حيث تواجهها فى لغة الرغبة سيرورة التعيين
التحليلى النفسى للهوية. فالهوية - من حيث تعيينها - ليست نتاجاً قَبْلِيّاً، ولا مكتملاً؛
فهى ليست سوى تلك السيرورة الإشكالية الدائمة من النفاذ إلى صورة للكلية. أما
الشروط الخطابية لصورة التعيين النفسية هذه فيمكن توضيحها لو فكرنا بالمنظور
المحفوظ بالمخاطر الخاص بمفهوم الصورة ذاتها. ذلك أن الصورة - بوصفها موضع
تعيين للهوية - هى موضع تجاذب. فتمثيلها منشطر مكانياً على الدوام - إذ تحضر شيئاً
غائباً - فضلاً عن كون هذا التمثيل مرجحاً أو مؤجلاً زمانياً: إذ إنها تمثيل لزمانٍ هو فى
مكان آخر على الدوام، أو هو ضرب من التكرار.

ليست الصورة أبداً سوى ملحق بالسلطة والهوية، فلا ينبغي بأى حال من الأحوال
أن تُقرأ محاكاتياً بوصفها مظهراً لواقع. وليس النفاذ إلى صورة الهوية ممكناً أبداً إلا بـ
نفى أى إحساس بالأصالة أو الكمال؛ فسيرورة الانزياح والتباين (الغياب/ الحضور،
التمثيل/ التكرار) تحول صورة الهوية إلى واقع حدى قائم على عتبة الشعور.
فالصورة هى فى آنٍ معاً ضرب من الاستبدال الاستعارى، أو ضرب من وهم
الحضور، مثلما هى - بالقدْر ذاته - ضرب من الكناية، أو ضرب من الدالول على
غيابها وضياعها. والحال، أن هذا الحد للمعنى والكيثونة، هذا الحد للآخرية المتحولة
ضمن الهوية، هو على وجه التحديد ذلك المكان الذى يطلق منه فانون سؤاله: ما الذى
يريده إنسان أسود؟

حين يواجه وعى الذات مقاومةً من الآخر، فإنه يخضع
لتجربة الرغبة.... ما إن أرغب حتى أطالب بأن أُؤخذ
في الحساب. فأنا لست مجرد هنا والآن مختوماً على في
الشيلية. إننى أخصُ مكاناً آخر وشيئاً آخر. وأطالب بأن
يلحظ نشاط النفى الذى أقوم به بقدر ما أسعى وراء ما
يتعدى مجرد الحياة....

إننى أشغل حيزاً. أتحرك صوب الآخر... والإِخر المتلاشى، معادٍ، غير أنه ليس
كثيماً، شفاف، غير أنه ليس موجوداً، لقد اختفى. دوار (٢٢).

ومن الفراغ الطافح لهذا الدوار يطلق قانون جوابه: يريد الإنسان الأسود مواجهة
الآخريّة تلك المواجهة التى تصفى عليها طابع الموضوع، ففي النفس الكولونيالية ثمة
إنكار لا واع للحظة الرغبة التى تنفى، وتشطر. وينبغى ألا يصور مكان الآخر، كما
يشير قانون فى بعض الأحيان، على أنه موضع ظاهراتى ثابت يقف قبالة الذات،
ويمثل وعياً غريباً ثقافياً. بل ينبغى رؤية الآخر على أنه النفى الضرورى لهوية أصلية
- ثقافية أو نفسية - مما يدخل منظومة التباين التى تمكّن من التدليل على الثقافى
بوصفه واقعاً لغوياً، ورمزياً، وتاريخياً. وكما أشرت، فإنه ما دامت ذات الرغبة ليست
مجرد ذاتى بأى حال من الأحوال، فإن الآخر ليس مجرد ذاته بأى حال من الأحوال،
ليس مجرد واجهة لهوية، أو حقيقة أو سوء فهم.

وإذا ما كان الآخر، بوصفه مبدأً لتعيين الهوية، يسبغ درجةً من الموضوعية، فإن
تمثيله - سواء كان سيرورة القانون الاجتماعى أو سيرورة الأديب النفسية - متجاذب
على الدوام، يزيج النقاب عن ضربٍ من العوز والافتقار. وعلى سبيل المثال، فإن
التمييز الشائع فى الكلام بين حرفيّة القانون وروحه ينمّ على آخريّة القانون ذاته، فتلك
المنطقة الرمادية الملتبسة بين العدالة والإجراء القضائى هى، بالمعنى الحرفى، منطقة
تنازع فى الأحكام. وفى لغة التحليل النفسى، فإن قانون الأب أو الاستعارة الوالدية لا
يمكن أن تؤخذ حرفياً. فهى سيرورة استبدال وتبادل تنقش مكاناً للذات منضبطاً،
وفارصاً للضبط، غير أن ذلك النفاذ الاستعارى إلى الهوية هو على وجه التحديد مكان
التحطير والكبت، وصراع السلطة. وبذا يكون تعيين الهوية، كما تعبر عنه الرغبة فى
الآخر، هو على الدوام مسألة تأويل، ذلك أنه تحديد مراوغ ومتملص لذاتى على أنها
ذات ما، وحذف لشخص ومكان.

وإذا ما كانت قوة الآخر المحدثّة للتباين هي سيرة التدليل على الذات في اللغة وإضفاء طابع الموضوع على المجتمع في القانون. فكيف يمكن إذن له الآخر، أن يختفى؟ هل يمكن للرغبة التي هي روح الذات المحركة، أن تتلاشى وتزول بأي حال من الأحوال.

(ج)

إشارة لاكان الرائعة - على الرغم من استغلاقها - إلى أن الآخر رحم ذو مدخلين^(٢٣)، ينبغي فهمها بمثابة محور جزئي له منظور العمق الخاص بالدالول الرمزي، فمن خلال تداول الدال في ازدواجه وانزياحه، نجد أنه لا يتيح للدالول أي انقسام ثنائي، متساوي الطرفين، إلى شكل / محتوى، أو بنية فوقية / بنية تحتية، أو ذات / آخر. وإذا لم نفهم تجاذب رغبة الآخر وتناحرها، فإننا لن نستطيع أن نتفادى حالة التبنى السهل والمتزايد للفكرة الخاصة بآخر متجانس، وأن نستبدلها بسياسات الهوامش والأقليات الاحتفالية، القائمة على المعارضة.

تجسد كتابة القصيدتين اللتين أوردتهما أداء ازدواج الهوية وانشطارها، فهو واضح في اللعب على الأشكال الكنائية الخاصة بالضياء والخفاء حيث تدور حولها مسألة الهوية في هاتين القصيدتين. كما تفصح عن هذا الأداء تلك الحالات من التكرار التي تسم في آن معاً كلاً من إمكانية الهوية واستحالتها، حضورها وغيابها. وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعبان، هكذا تحذر ميلينغ جن إذ يغدو ذلك الموضوع الجزئي* المهدد، العين المفصولة عن الجسد - العين الشريرة - ذاتاً لخطاب عنيف من السخط. فهنا يمحو الغضب الشبحي و (ما قبل) التصويرى الهويات الطبيعية للأنا والنحن التي تسرد في القصيدة تاريخاً تقليدياً، بل واقعياً من الاستغلال الكولونيالى والعنصرية المتروبولية.

* الموضوع الجزئي part object: هو في التحليل النفسى، نمط من الموضوعات تستهدفها النزوات الجزئية التي لا تتخذ شخصاً بمجمله كموضوع للحب. ويتعلق الأمر أساساً بأجزاء من الجسد سواء كانت واقعية أو استيهامية أو بما يعادلها رمزياً. حتى إنه يمكن لشخص ما أن يتمهى أو يماهى (من قبل الغير) بموضوع جزئي.

تنقش لحظة الرؤية المعتقلة في العين الشريرة ضرباً من السرمدية، أو تجمد الزمن ستبقيان / تراقبان وتتعبان - الذى لا يمكن تمثيله إلا بتدمير العمق الذى يترافق مع دالول الوعى الرمزي. وهو عمق يتأتى عما يصفه بارت بأنه علاقة القياس بين شكل سطحي أو ظاهري و Abgrund كثيف: علاقة الشكل والمحتوى (على نحو) ما يجددها الزمن (التاريخ)، البنية الفوقية على نحو ما تطفو عليها البنية التحتية، دون أن نتمكن أبداً من وضع أيدينا على البنية ذاتها (٢٤).

لا يمكن للعينين اللتين تبقيان - العينين بوصفهما نوعاً من البقية التى تنتج سيرورة من التكرار - أن تكونا جزءاً من هذا التجديد السخي والتقدمى الذى يجدده الزمن أو التاريخ. إنهما دالولان على بنية كتابة التاريخ، تاريخ شعرية الشتات الكولونيالى، مما لا يمكن للوعى الرمزي أن يلتقطه أبداً. والأهم من ذلك بعد، أن هاتين العينين الجزئيتين تشهدان على كتابة امرأة للشرط ما بعد الكولونيالى. فدورانهما وتكرارهما يحبطان كلاً من الرغبة التلصصية فى ثبات الاختلاف الجنسى والرغبة الفيتشية فى الصور النمطية العنصرية. ذلك أن تحديقة العين الشريرة تغرب كلاً من أنا العبد الساردة وعين السيد المراقبة. وهى تنزع استقرار أية استقطابات أو ثنائيات مبسطة - الذات / الآخر - فى إشارتها إلى ممارسة القوة، كما تمحو البعد القياسى أو التشابهي فى الإفصاح عن الاختلاف الجنسى. فهى فارغة من ذلك العمق الشاقولى الذى يخلق تشابهاً طوطمياً بين الشكل والمحتوى (Abgrund) على نحو ما يجدده ينبوع التاريخ ويملؤه من جديد إلى ما لانهاية. والعين الشريرة - شأن الشخص الضائع - ليست شيئاً بحد ذاتها، وبنية الاختلاف هذه هى ما ينتج هجنة العرق، والجنس فى الخطاب ما بعد الكولونيالى.

إن حذف الهوية فى مجازات فن الاختفاء السرى التى يتكلم منها هؤلاء الكتاب ليس أونطولوجيا من الافتقار أو النقص تغدو - فى جانبها الآخر - ضرباً من الحاجة النوستالجية إلى هوية متحررة، غير مقموعة. وما يضافى على العين الشريرة أو الشخص الضائع معنيهما هو الفضاء والزمن الغريبان بين تلك اللحظتين من الكينونة اللتين يتم التدليل على اختلافاتهما المتفاوتة - إذا ما أمكن تخيل مثل هذا المكان - فى سيرورة التكرار. فهاتان الصورتان اللتان لا معنى لهما فى ذاتهما/ بوصفهما ذاتهما، تطلقان حالة من التخطى البلاغى للواقع الاجتماعى وللواقع النفسى الخاص

بالاستيهام الاجتماعي. أما قوتها الشعرية والسياسية فتبرز، لا من خلال التشابه بالمعنى الذى يضفيه عليه بارت، بل من خلال استراتيجية معينة من الرياء والازدواج، كان لاكان قد أحكم الكلام عنها بوصفها سيرورة قيام فجوة يتم ضمنها إنتاج علاقة الذات بـ الآخر^(٢٥). والرياء الرئيس الذى يبدية الشخص الضائع المرسوم بالرصاص أمام أعينكم، أو الذى تبديه عينا المرأة اللتان تراقبان وتتعبان، يتمثل فى أن هاتين الصورتين - على الرغم من ظهورهما على شىء من الثبات والنهائية فى الحاضر، كما لو أنهما الكلمة الفصل فيما يخص الذات - فإنهما لا تستطيعان أن تعينا الهوية أو تسائلاها بوصفها حضوراً، ذلك أنها خلقت فى تجاذب زمن مزدوج من التكرار يريك سيرورة الظهور باقتلاعه أى زمن منظم عند مركز الحاضر^(٢٦)، كما تقول عبارة ديريدا الموفقة. أما مفعول هذا الإرباك، فى القصيدتين كليهما، فيتمثل فى إطلاق مبدأ الاحسم فى التدليل على الجزء والكل، الماضى والحاضر، الذات والآخر، بحيث لا يمكن أن يكون ثمة نفى للاختلاف أو تعالٍ عليه.

إن تسمية الشخص الضائع بالـ وهمجى بلا أية أصباغ مثيرة، هى مثال على ما نحن فيه. فهذه العبارة، التى تقال فى نهاية قصيدة عادل جوساوالا، لا تعيدنا إلى الخطاب الاستشراقى المفعم بالصور النمطية وبالغرائبية - جنجا دن - المحفوظة فى تاريخ الأدب الإنجليزى، ولا تتيح لنا أن نحسم أمر رسة الشخص الضائع كما نشاء. فالقارئ متموقع - شأنه شأن النطق بسؤال الهوية - فى فضاء غير محسوم بين الرغبة والتحقق، بين ارتكاب الجريمة وتذكرها... ليس فى المستقبل ولا فى الحاضر، بل بين الاثنين^(٢٧). فالصور النمطية الاستشراقية المكررة وماضيها الإمبريالى يمثلان، أو يحضران ويقدمان ثانية على مستوى الدلالة، ضمن الزمن ذاته والتلفظ ذاته اللذين يتم فىهما نفى تمثيلاتهما على مستوى التركيب والنحو، بلا أية أصباغ مثيرة / مخلوع الأنياب. ومن ذلك المحو، فى تكرار تلك اللا، دون أن يفصح عنها فى العبارة ذاتها، يظهر حضور الشخص الضائع المرسوم على نحو باهت بقلم الرصاص، والذى هو in absentia، حاضراً فى الهمجية ويشكل مكوناً من مكوناتها على السواء. فهل يمكنك أن تحكى قصة البرجوازي ما بعد الكولونيالى وقصة النخبة الثقافية الغربية كل على حدة؟ كيف لتكرار قسم من أقسام الكلام - لا! - أن يحول صورة المدنية إلى صنو أو نظير للهمجية؟ ما الدور الذى يلعبه خداع الكتابة ومكرها فى إثارة صور الهوية

الباهتة هذه ؟ وأخيراً، أين نقف نحن في ذلك الصدى الغريب بين ما يمكن وصفه بتوهين الهوية أو تبهيتها وصورها الزائفة ؟

تحتاج هذه الأسئلة إلى جواب مزدوج. فقد طرحت في كل منها مشكلةً نظرية من حيث مفاعيلها السياسية والاجتماعية. وما حاولت أن أستكشفه في ترجحي بين نسيج الشعر ونصية معينة من نصيات الهوية هو التخمين أو الحد بين هذه الأسئلة. ويمكن لأحد الأجوبة عن أسئلتي هذه أن يتمثل في القول إننا نقف الآن في مكان من السجل ما بعد البنيوي حيث يمكن أن نرى ازدواجية الأسس التي يقوم عليها هذا السجل ذاته: ذلك الضرب الغريب من التماثل - في - الاختلاف، أو تباين الهوية مما تتكلم عليه هذه النظريات، ومما تتصل من خلاله واحدها بالأخرى، بالسنة متشعبة، كيما تشكل تلك الخطابات التي ندعوها ما بعد حداثة. فبلاغة التكرار أو الازدواج التي حاولت أن أتقنها تبدي عن فن الصيرورة من خلال منطق كنائي معين يتكشف في العين الشريرة أو الشخص الضائع. والكناية التي هي شكل من أشكال التجاور أو التماس الذي يشير إلى الجزء قاصداً به الكل (أو يحل عينا محل أنا)، لا ينبغي أن تقرأ على أنها شكل من الاستبدال أو التكافؤ البسيط. بل ينبغي أن يفهم تداولها الجزء والكل، والهوية والاختلاف، على أنه حركة مزدوجة تتبع ما يدعوه ديريدا منطق الإضافة أو لعبها:

فإذا ما كانت تمثل صورة وتصنعها، فذلك من خلال
افتقارها المسبق إلى حضور. فالإضافة (العين الشريرة)،
التي هي بمثابة تعويض ونياية، هي ملحق، أو حالة
تابعة تقع - في - موقع*. وهي بوصفها بديلاً...
(شخصاً ضائعاً) ... لا توفر أي ارتياح، فمكانها
المخصص لها في البنية تخصصه لها علامة فراغ. إنها
شيء في مكان لا يمكن أن يمتلئ بذاته... إلا إذا ترك
لذاته أن يمتلئ عبر الدالول وبالوكالة (٢٨).

* تعني take place في الإنجليزية يحدث أو يقع. أما (take - the - place) فتعني (يقع - في - موقع) أو يتخذ محلاً. والمراد قراءة المعنيين في العبارة ذاتها.

وإذ أوضحت - من خلال قراءتي القصيدتين الأنفتين - ما تنقسم به الذات من طبيعة مضافة أو ملحقة، فإنني أود الآن أن أركز على حالة التبعية التي تنقسم بها الكناية، التي هي بمثابة الوكيل لكل من الحضور والحاضر: لكل من الزمن (يقع) والفضاء (يقع في موقع) في آن معاً. والحال، أن مفهومة هذا الازدواج المعقد لكل من الزمن والفضاء، بوصفه موقع النطق والشرطية الزمنية للخطاب الاجتماعي، هي مصدر إثارة الخطابات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية مثلما هي مصدر تهديدها في الآن ذاته. فما مقدار اختلاف هذا التمثيل للدالول عن الوعي الرمزي حيث يعمل الزمن (بوصفه Abgrund التاريخي) على تحديد علاقة الشكل بالمحتوى إلى ما لانهاية، كما قال بارت؟ مرة أخرى نجد المثال في العين الشريرة، التي تسعى لأن تطيل التحديق في التاريخ الخطي المتواصل وتحول حلمه التقدمي إلى عماء كابوسي. فما تدعوه ميلينغ جن فن الاختفاء السري يخلق أزمة في تمثيل الشخصية ويطلق - في اللحظة الحرجة - إمكانية الهدم السياسي. فالخفاء يحو الحضور الذاتي لتلك الأنا التي تعمل من خلالها المفاهيم التقليدية المتعلقة بالفاعلية السياسية والتسيّد السردى. وما يقع (في) موقع، بالمعنى الذى يضفيه ديريدا على الإضافة، هو العين الشريرة المفصولة عن الجسد، الحالة التابعة، التي تطلق انتقامها من خلال دورانها، دون أن ترى. إنها تخترق الحدود بين السيد والعبد، وتكشف عن فضاء بينى بين موقعي القصيدة، نصف الكرة الجنوبي الخاص بالعبودية، ونصف الكرة الشمالى الخاص بالشّتات والهجرة، حيث يغدو هذان العالمان مزدوجين على نحو غريب فى السيناريو الهوامى الذى يجترحه اللاوعى السياسى. وهذا الازدواج يقاوم الرابطة السببية التقليدية التي تفسر العنصرية المتروبولية بأنها نتيجة التحيز والتحامل التاريخى لدى الأمم الإمبريالية. فما يشير إليه هذا الازدواج هو إمكانية قيام فهم جديد لكلا شكلي العنصرية، فهم يرتكز على بنيتيهما الرمزيتين والمكانيتين المشتركتين - بنية قانون المانوية - اللتين يفصح عنهما ضمن علاقات زمنية وثقافية مختلفة وضمن علاقات قوة مختلفة.

تهدم الحركة اللادىالكينكية التي تتحركها الحالة التابعة أى ترتيب ثنائى أو إلغائى للقوة والدالول، فهي ترجئ موضوع النظرة - الآن وأنتم تنظرون / دون أن ترونى أبداً - وتمنحه حركة استراتيجية يمكن أن نسميها هنا، على سبيل القياس والمثابهة،

بحركة دافع الموت. فالعين الشريرة - التي ليست شيئاً بحد ذاتها - تنوجد في آثارها أو مفاعيلها المميّنة كشكل من التكرار الذي يعتقل الزمن - موت / عماء - ويطلق فضاءً من التقاطع الذي يمفصل السياسة / النفس، الجنسية / العرق. وهي تفعل هذا في علاقة هي علاقة تباينية واستراتيجية وليست علاقة أصلية، علاقة تجاذبية لا تراكمية، ازدواجية لا دياليكتيكية. ولعب العين الشريرة هو لعب مموه، متخفٍ في فعالية النظر الشائعة والجارية حاضراً، إنما متضمناً في التحديقة الصاعقة التي لا يرفأ لها جفن والتي تقع على ضحاياها كما تقع الميدوزا فيوزع الموت، مطفئاً كلاً من الحضور والحاضر. والحال، أن ثمة تمثيلاً أو إعادة حضور وتقديم للهدم السياسى في استراتيجية العين الشريرة هذه هو تمثيل نسوي بوجه خاص. فإنكار موقع المرأة المهاجرة - اختفاؤها الاجتماعى والسياسى - يستخدم من قبلها في فنّها السرى الذى تمارس من خلاله الانتقام، فنّ التنكر. وفي تداخل التدليل هذا - فى انثناء تعيين الهوية بوصفه اختلافاً ثقافياً وجنسياً - فإنّ أنا تكون بمثابة البصمة الأولية للذات، وتكون العين (فى تكرارها الكنائى) الدالول الذى يطلق النهاية، والاعتقال، والموت:

الآن وأنتم تنظرون

دون أن ترونى أبداً...

وحدهما عيناى ستبقيان تراقبان وتتعبان

وتحولان أحلامكم

إلى عماء.

إننى أتخذ موقفى حيال الذات وبصدها فى هذا الفضاء المتداخل بين تلاشى الهوية ونقشها الباهت، وسط كوكبة شهيرة من المفكرين ما بعد البنيويين. فعلى الرغم من الاختلافات المهمة بين هؤلاء الأخيرين، إلا أننى أود أن أركّز هنا على اهتمامهم بالمكان الذى تنطق منه الذات أو ينطق بها.

فعند لاكان - الذى استخدم ما تقوم به العين الشريرة من اعتقال فى تحليله للتحديقة - هذه هى لحظة الخفقان الزمنى: (الدال فى حقل الآخر) يصعق الذات فى تلك الحركة ذاتها التى يستدعى بها الذات لأن تتكلم بوصفها ذاتاً (٢٩).

ويكرر فوكو شيئاً من حركة الازدواج الغريبة ذاتها حين يُحكّم كلامه على ما يدعوه شبه اختفاء القول:

لعله مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذي لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التي لا تكون واضحة كلّ الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفى أى شيء فى كثافتها. فمستوى النطق يبرز من خلال قربه... إن له هذه الخاصية من شبه الاختفاء التي فى قولنا ثمة حيث يندثر هذا اللفظ الأخير فى الشيء ذاته الذى يمكن أن نقول عنه: ثمة هذا الشيء أو ذاك.... فاللغة تبدو مسكونة بالآخر على الدوام، بالمكان الآخر، بالبعيد، تجوّفها المسافة (٣٠).

ويتشبّث ليوتار بالخفقان النابض الذى يسم زمن التلّفظ حين يناقش سرد التراث:

يعنى التراث بالزمن، لا بالمحتوى. ففى حين أن ما يريده الغرب من الاستقلال، والابتكار، والجدة، وتقرير المصير هو العكس، نسيان الزمن والحفاظ على المحتويات ومراكمتها، وتحويلها إلى ما يمكن أن ندعوه بالتاريخ، والتفكير بهذا الأخير على أنه يتقدم لأنه يراكم، نجد- بخلاف هذا - أن التراثات الشعبية ليس فيها ما يتراكم، وأنا إزاء سرديات ينبغى تكرارها طيلة الوقت لأنها تنسى طيلة الوقت. غير أن ما لا ينسى هو خفقان الزمن الذى لا يفتأ يرسل السرديات إلى النسيان.

...

إنها حالة من الانطمار المتواصل، تجعل من المستحيل أن نعثر على متلفظ أول (٣١)

(د)

لعلنى أتهم بالشكلانية اللغوية أو النظرية، وبإقامة حكم الكناية أو الإضافة وإعلان قانون الاختلاف أو الازدواج القمعى، بل الشمولى. لكن السؤال هو كيف يؤثر اهتمام ما بعد البنيوية بالـ *écriture* والنصية على اختبارى لذاتى وتجربتى لها؟ والجواب هو

أن هذا الاهتمام لا يؤثر بصورة مباشرة، ولكنى أسأل إذا كان ما لدينا من خرافات الهوية قد قام فى أى وقت من الأوقات دون توسط الآخر، هل كانت هذه الخرافات فى أى وقت من الأوقات أكثر (أو أقل) من التفاف عبر كلمة الرب، أو إرادة القانون، أو اسم الأب، الطوطم، أو الفيتش، أو الهاتف، أو الأنا الأعلى، أو صوت المحلل، أو طقس الاعتراف السرى الأسبوعى أو أذن الـ coiffeuse كل شهر، تلك الأذن المشتفة أبداً؟

أتذكر هنا مشكلة رسم صورة للذات فى عمل هولبين السفراء، الذى قدّم لاكان قراءة مخيفة له. شخصان هادئان واقفان فى مركز عالمهما، محوطان بعدة وعتاد الـ vanitas؛ كرة أرضية، عود، كتب وبوصلات، ثروة بادية للعيان. وهما واقفان أيضاً فى لحظة آنية وفورية من الزمن حيث تبرز الذات الديكارتية بوصفها العلاقة المنظورية الهندسية التى تصفى الطابع الذاتى، والتى وصفت أنفاً بأنها عمق صورة الهوية. غير أن ثمة شيئاً بيضوياً بزوايا مائلة، بعيداً عن المركز، وفى المقدمة (منتهكاً أعماق الـ Abgrund المفعم بالمعنى). وإذا تسير مبتعداً عن اللوحة ثم تستدير لتغادر، فإنك ترى أن ذلك الشكل البيضوى ليس سوى جمجمة، ما يذكر بالموت (وما يتبقى عنه)، ما لا يرى سوى اغتراب الذات، ذلك الشبح الذى لا هيئة له (٣٢).

ألا يودى منطق الإضافة - فى تكراره وازدواجه - إلى حالة من غياب التاريخ، إلى ثقافة للنظرية تجعل من المستحيل إضفاء معنى على الخصوصية التاريخية؟ هذا هو السؤال الكبير الذى لا يمكن لى أن أجيب عليه هنا إلا بالوكالة، عن طريق اقتطاف نص لافت بخصوصيته ما بعد الكولونيالية ومساءلته لما يمكن أن نعنيه بـ الخصوصية الثقافية:

A- هو الآن قهقهة

لكنها تحمل فى طياتها أوزيريس، ورع

أما 3T فهو إر... سعة،

أفعمت وديانكم مرة بالضوء

لكن الـ a يجب أن يظل هنا

حاملاً في طياته محطة بانكراس،

وسكك حديد الهند وإفريقيا.

ولذا تتعلمونه.

...

يقولون: «عدُّ إلى لغتك»

هذه الأبيات هي مقطع من قصيدة عادل جوسوالا شخص ضائع سابق على المقطع الذي أوردناه آنفاً. وهي تتيح نوعاً من التبصر في الطية أو الثنية الواقعة بين الشروط الثقافية والشروط اللغوية التي يفصح عنها الاقتصاد النصي الذي سبق أن وصفته بالكنائي أو الإضافي. وإلى هذا فإن خطاب ما بعد البنيوية كثيراً ما شرح من خلال التكرار الأسر لـ a، سواء كان الـ petit objet a* عند لاكان أو الـ différence عند ديريда. فلنلاحظوا، إذاً، فاعلية هذا الـ a ما بعد الكولونيالي.

ثمة شيء من الإضافة في الـ a يجعله الحرف الأول في الأبجدية الرومانية ويجعله - في الوقت ذاته - أداة التنكير. وتتمثل دراما دوران الـ a هذا في مشهد مزدوج يؤدي على خشبة مزدوجة، كيما نستعير عبارة من ديريда. فالـ A الذي تبدأ به الأبيات - هو دالول موضوعية لغوية، منقوش في شجرة اللغة الهندو أوروبية، متمأسس في الفروع الثقافية للإمبراطورية، ومن ثم - وكما يثبت الصائت الهندي 3T، الذي هو الحرف الأول من الأبجدية الهندية ويلفظ على النحو إر - فإن موضوع علم اللغة يكون على الدوام في سيرورة نطقية مسبقة من الترجمة الثقافية، مبدئاً عن الهجنة في أي تحدّر أو نسب جينالوجي أو منهجي.

*الموضوع الصغير a: يرى لاكان أن الشخص الخارج من عقدة أوديب لن يعود بمقدوره مرة أخرى نيل ذلك الموضوع النفيس المتمثل بجسد الأم بالرغم من أنه سيصرف عمره في مطاردته. ويكون على هذا الشخص إذاً أن يقيم علاقة مع موضوعات بديلة، ما يدعوه لاكان الموضوع الصغير a، الذي يحاول عبثاً أن يسدّ به الثغرة الكامنة في مركز كينونته. وبذا ينتقل هذا الشخص بين بدائل البدائل، واستعارات الاستعارات، دون أن يتمكن أبداً من استعادة هويته الذاتية واكتماله الذاتي النقيين اللذين سبق أن عرفهما في مرحلة سابقة.

اسمعوا: 3T < "An 3T an er ... a cough" هو إر ... سعة: : إننا نسمع، في آن معاً، كيف يتكرر الـ a في الترجمة، لا بوصفه موضوعاً من موضوعات علم اللغة، وإنما في فعل النطق الكولونيالي بالتنازع الثقافي. فهذا المشهد المزدوج يفصح عن الحذف ... الذي يسم الـ différence بين الدالول الهندي 3t والدال الإنجليزى العامى "er, cough". ومن فراغ الحذف يتم الإفصاح عن اختلاف الثقافة الكولونيالية بوصفه هجئة تعترف بأن كل خصوصية ثقافية متأخرة عن وقتها المحدد، مختلفة حيال ذاتها (3T ... er ... ough!). فالثقافات تمثل من خلال سيرورات التكرار والترجمة التي توجه معانيها بالوكالة إلى - أو عبر - آخر، وهذا ما يحو أية مزاعم جوهرائية تدعى تأصل الثقافات الموروثة أو نقاءها، تلك الثقافات التي ما إن تنقش في الدالول الطبيعى الخاص بالوعى الرمزي حتى تغدو، في غالب الأحيان، سجلات سياسية تدعم تراتبية الثقافات القوية وسطوتها (٣٣). والحال، أن هذه الفجوة الهجينة، التي لا توفر أى نوع من الارتياح، هي المكان الذي تقع فيه أو تحدث الذات الكولونيالية، حيث يكون موقعها التابع منقوشاً في ذلك الفضاء من التكرار الذي يحصل فيه للـ 3T أن يقع (في) موقع الـ "er".

وإذا ما بدا كل هذا شبيهاً بنكتة ما بعد بنوية مخططة تخطيطاً - كله كلام، بكلام، فإن على أن أذكركم بذلك الإلحاح اللغوى الذى فى قولة كليفورد غيرتز الشهيرة إن تجربة فهم الثقافات الأخرى أشبه بفهم مثل سائر، أو النقاط وهم، أو اكتشاف نكتة [أو قراءة قصيدة، كما أشرت] منه بإقامة ضرب من المشاركة (٣٤) فالإلحاح على موقعة الذات ما بعد الكولونيالية ضمن لعب حالة الكتابة التابعة هو محاولة منى لتطوير ملاحظة عابرة لدى ديريدا مفادها أن تاريخ الذات اللامتمركزة وإزاحتها الميتافيزيقا الأوروبية عن موقعها قد تزامنا مع ظهور إشكالية الاختلاف الثقافى ضمن الإثنولوجيا (٣٥) فهو يعترف بالطبيعة السياسية لهذه اللحظة لكنه يترك لنا أن نحددها فى النص ما بعد الكولونيالى:

يقولون: لقد انمسحوا عن وجه الأرض

تلفت يميناً أو شمالاً.

ملايين من أمثالك هنا

يخوضون فى القمامة،

باحثين عن كلمات أضاعوها.

أنت أملاك بلادك الضائعة

بلا سلطة تطالب باستعادتك.

أنت تلوث لغتنا. أنت بذىء جداً.

يقولون: عدْ إلى لغتك (٣٦)

ما تنطوى عليه هذه الأقوال هو السياسات الثقافية للشئات والبارانويا، للهجرة والتمييز، للقلق والتملك، مما لا يمكن التفكير فيه دون انتباه إلى تلك اللحظات الكنائية أو التابعة التي تبني ذات الكتابة والمعنى. فمن دون تلك الازدواجية التي وصفتها في اللعب ما بعد الكولونيالي الذي يلعبه "3T" سوف يكون من الصعب أن نفهم القلق الذي يثيره تهجين اللغة، ويفعله الكرب المترافق مع تذبذب الحدود - النفسية، والثقافية، والمناطقية - التي تتحدث عنها هذه الأشعار. فأين يمكن لنا أن نرسم الخط بين اللغات؟ بين الثقافات؟ بين الفروع المعرفية؟ بين الشعوب؟

لقد أشرتُ هنا إلى أن ثمة خطأ سياسياً هداماً مرسوماً بشعرية معينة من الاختفاء، والحذف، والعين الشريرة والشخص الضائع، وهذه جميعاً أمثلة على التابع بالمعنى الديردي، وقريبة بما فيه الكفاية من المعنى الذي يسبغه غرامشي على هذا المفهوم: (ليس مجرد جماعة مضطهدة) بل جماعة تفتقر إلى الاستقلال، خاضعة لنفوذ جماعة اجتماعية أخرى أو لهيمنتها، دون أن يكون لديها موقعها الهيمنى الخاص (٣٧) ومع هذه الاختلاف بين الاستعماليين، فإن من الواجب إعادة التفكير عن كذب بأفكار الاستقلال والسيطرة ضمن ما هو هيمنى، وذلك على ضوء ما سبق أن قلته عن الطبيعة الوكالية لأى زعم من مزاعم الحضور أو الاستقلال. غير أن ما ينطوى عليه كلا مفهومى التابع هذين، كما أرى، هو استراتيجيات من التجاذب فى بنية تعيين الهوية الذى يحدث على وجه التحديد فى المابين المحذوف، حيث يقع ظل الآخر على الذات.

ومن ذلك الظل (حيث يلعب الـ a ما بعد الكولونيالي) يبرز الاختلاف الثقافى بوصفه مقولة نطقية، معاكسة للأفكار النسبية الخاصة بالتنوع الثقافى، أو الغرائبية التى ينطوى عليها تنوع الثقافات. فما يفصح عنه الهدم المموه الذى تجترحه العين الشريرة والتنكر الانتهاكى الذى يمارسه الشخص الضائع هو الـ مابين. ففوة الاختلاف الثقافى تكمن، كما قال بارت مرة عن ممارسة الكناية، فى انتهاك حدّ

الفضاء الدالّ، بحيث تتيح على كل مستوى من مستويات الخطاب، قسمة مضادة تطول الموضوعات، والاستعمالات، والمعاني، والفضاءات والخصائص (٣٨) . (التشديد لى)

وإذ نضع عنف الدالول الشعري ضمن تهديد الانتهاك السياسى، فإنه يغدو بمقدورنا أن نفهم قوى اللغة. حيث يمكن لنا، عندئذ، أن ندرك الأهمية المترتبة على فرض الـ a الإمبريالى بوصفه الشرط الثقافى لحركة الإمبراطورية ذاتها، بوصفه الـ logomotion الخاص بها، الإبداع الكولونىالى لسكك الحديد الهندية والإفريقية كما يقول الشاعر. وعندها يمكن أن نبداً برؤية السبب الذى يدفع (سوء) ترجمة الـ 3T والـ "er"، بين الشعوب المنزاحة والمشتتة التى تخوض فى القمامة، لأن تكون بمثابة تذكرة مستمرة للغرب ما بعد الإمبريالى بهجنة لغته الأم، وتغاير فضائه القومى.

(هـ)

يستكشف قانون بأسلوبه التحليلى تلك الأسئلة المتعلقة بتجاذب النقش وتعيين الهوية الكولونىالين. غير أن حالة الطوارئ التى يكتب منها تتطلب أجوبة عاصية متمردة وتعيينات للهوية فورية ومباشرة. ففانون غالباً ما يحاول إقامة ضرب من التوافق الوثيق بين mise - en - scène الاستيهام اللاواعى وأشباح الخوف والكراهية العنصريين التى تطوف فى المشهد الكولونىالى، متحولاً من تجاذبات تعيين الهوية إلى هويات الاغتراب السياسى والتمييز الثقافى المتناحرة. وثمة أحيان يسارع فانون فيها إلى تسمية الآخر، وشخصنة حضوره فى لغة العنصرية الكولونىالية، حيث يرى أن الآخر الفعلى للإنسان الأبيض هو الإنسان الأسود وسيظل الإنسان الأسود، وبالعكس (٣٩). كما يمكن، فى أحيان أخرى، لإعادة الحلم إلى زمنه السياسى وفضائه الثقافى الفعليين أن تتلم حدّ الأمثلة الألمعية التى توضح تعقيد الإسقاطات النفسية فى العلاقة الكولونىالية المرضية. فجان فينوس، الـ évoluc الأنتيلى، لا يرغب فى أن يحل محلّ الإنسان الأبيض وحسب، بل يسعى كذلك، وعلى نحو قهري، لأن يلتفت إلى نفسه ويزدريها من ذلك الموقع. وبالمثل أيضاً، فإن العنصرى الأبيض لا يسعه أن يكتفى بإنكار ما يخافه ويرغب فيه عن طريق إسقاطه على «هم». كما ينسى فانون فى أحيان ثالثة أن البارانونيا الاجتماعية لا تعمل على إقرار إسقاطاتها إلى ما لانهاية.

فالتماهى القهرى الهوامى مع الـ هم من المضطهدين يكون مترافقاً مع نوع من الإفراغ، أو الإخلاء، للأنا العنصرية التى تقوم بالإسقاط، بل إنه يتقوّض بهذا الإفراغ أو الإخلاء.

ينزع الطب النفسى القائم على التشخيص السوسولوجى عند فانون إلى انتحال الأعذار لتلك التحولات والتقلبات المتجاذبة لدى ذات الرغبة الكولونىالية، وما تقوم به من إلباس الإنسان الغربى لباساً تنكرياً فضلاً عن منظورها التاريخى «المديد». لكأن فانون خائف من تبصّراته الراديكالية التى مفادها أن سياسات العرق لا يمكن احتواؤها بصورة كاملة ضمن الأسطورة الإنسانوية عن الإنسان أو الضرورة الاقتصادية أو التقدم التاريخى، ذلك أن مشاعر العرق النفسية تسائل مثل هذه الأشكال من الحتمية، وأن السيادة الاجتماعية والذاتية الإنسانية لا يتحققان إلا فى نظام الآخريّة. لكأن سؤال الرغبة الذى ظهر من تراث المضطهدين الراضّ ينبغى أن يُلطف ويخفف، فى نهاية كتاب فانون بشرة سوداء، أقمعة بيضاء، كيما يفسح فى المجال لإنسانية وجودية مبتذلة بقدر ما هى مفرحة:

ولماذا لا أقوم بتلك المحاولة البسيطة كلّ البساطة لأنّ
أمسّ الآخر، وأشعر بالآخر، وأشرح الآخر لنفسى؟ ... فى
خاتمة هذه الدراسة، أريد أن يعرف العالم، معى، ذلك
الباب المفتوح لكلّ ضرب من ضروب الوعي^(٤٠).

فعلى الرغم من تبصّر فانون فى الجانب المظلم للإنسان، إلا أن مثل هذا الجوع للإنسانية لا بدّ أن يكون نوعاً من التعويض المفرط عن الوعي المغلق أو النرجسية المزدوجة التى يعزو إليها اختلال إنية الإنسان الكولونىالى: هنالك يستلقى المرء جسداً لجسد، مع سواده أو بياضه فى صرخة نرجسية ممثلة، كلّ مختوم عليه فى خصوصيته، على الرغم من ومضة أو سواها بين حين وآخر^(٤١) بيد أن ومضة الإدراك أو المعرفة هذه - بمعناها الهيجلى وروحها المتعالية الإنكارية - تخفق فى أن تشتعل فى العلاقة الكولونىالية حيث لا يوجد سوى اللامبالاة النرجسية: ومن ثم فإنّ الزنجى يعرف أن ثمة اختلافاً. وهو يريد... العبد السابق يحتاج تحدياً لإنسانيته^(٤٢).
ففى غياب مثل هذا التحدى، وكما يساجل فانون، لا يمكن للمستعمر إلا أن يحاكي ويقلّد. وهذا تمييز سبق للمحلّة النفسانية أنى رايش أن أقامته على نحو ممتاز بقولها:

إنها المحاكاة... حين يمسك الطفل بالجريدة مثل أبيه، وهو تعيين الهوية حين يتعلم الطفل القراءة (٤٣). ففي إنكار شرط العالم الكولونيالى المتباين ثقافياً - فى المطالبة صراً أبيض أو اختف - يكون المستعمر نفسه واقعاً فى شرك تجاذب التعيين البارائوى للهوية، مترجحاً بين استيهامات جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

وعلى أية حال، فإن حلم قانون الهيغلى بواقع إنسانى فى - ذاته - ول - ذاته تسخر منه، بل تهزأ، نظرته إلى بنية الوعى الكولونيالى المانوية وانقسامه اللادىالكتيكى. فما يقوله قانون فى معذبو الأرض عن ديموغرافية المدنية الكولونيالية يعكس نظرته إلى البنية النفسية للعلاقة الكولونيالية. فمناطق المحليين والمستوطنين متعاكسة متقابلة، شأنها شأن تجاور الأجساد السوداء والبيضاء، إنما ليس لمصلحة وحدة أرفع. ذلك أن لا مجال - كما يستنتج قانون - لأى توفيق أو تسوية، لأن واحداً من الطرفين زائد ولا ضرورة له.

لا، لا يمكن أن يكون ثمة تسوية، أو معرفة هيغلية، أو وعد عاطفى ساذج بـ عالم الأنت الإنسانوى. فهل يمكن أن تكون ثمة حياة دون تعال؟ سياسة دون حلم بالكمال؟ إننى أعتقد - بخلاف قانون - أن لحظة المانوية اللادىالكتيكية تشير إلى جواب. فباتباع مسار الرغبة الكولونيالية - برفقة الصورة الكولونيالية الغربية، أو الظل المشدود، يمكن أن نعبر الحدود المانوية، بل أن نغيرها ونزيحها. فحيث لا يكون ثمة طبيعة إنسانية، من الصعب أن يكون ثمة ينبوع أبدى للأمل، غير أن هذا الأمل سوف يظهر بصورة أكيدة وسرية فى العودة الاستراتيجية لذلك الاختلاف الذى ينم عن صورة الهوية ويشوّهها، فى هامش الآخرة التى تبدى تعيين الهوية. وقد لا يكون هنالك أى نفى هيغلى، غير أن من الواجب فى بعض الأحيان تذكير قانون بأن الإنكار الذى يمارسه الآخر عادة ما يزيد من حدة تعيين الهوية، ويكشف عن ذلك المكان الخطير حيث تتواءم الهوية والعدوانية. ذلك أن الإنكار هو على الدوام سيرورة ذات مفعول رجعى، نصف اعتراف بأن تلك الآخرة قد خلفت علامتها الرضوية.

إن الإنسان الأسود بقناعه الأبيض ليتوارى فى ذلك الارتياب أو غياب اليقين، ومثل هذا التعيين المتجاذب للهوية - بشرة سوداء، أقنعة بيضاء - هو، باعتقادى، المكان الذى يمكن منه أن نحول مرثية الخلط والتشوش الثقافى إلى استراتيجية من

الهدم السياسى . فلا يمكننا أن نوافق قانون على أنه ما دامت الدراما العرقية تؤدي في العلن فإن الإنسان الأسود لا يجد الوقت لكي يجعلها لا واعية (٤٤) فهذا فكر تحريضي . والذات الكولونيالية مختلة الإنية ، والمنخلعة إذ تحتل مكانين في آن معاً - أو ثلاثة في حالة قانون - إنما يمكن أن تغدو موضوعاً قلباً لا يمكن التنبؤ به ويصعب وضعه في مكان بالمعنى الحرفي لهذه العبارة . فالحاجة إلى السلطة لا تقوى على توحيد رسالتها أو تعيين هوية ذواتها . ذلك أن استراتيجية الرغبة الكولونيالية تتمثل في أداء دراما الهوية عند الموضع الذي يزل فيه الإنسان الأسود ليكشف عن البشرة البيضاء . فعند الحد ، فيما بين الجسد الأسود والجسد الأبيض ، ثمة توتر في المعنى وفي الكينونة ، أو في الحاجة والرغبة كما يمكن للبعض أن يقول ، وهذا التوتر هو المقابل النفسى لذلك التوتر العضلى الذى يسكن الجسد المحلى :

رموز النظام الاجتماعى - الشرطة ، ونداءات البوق فى
الثكنات ، والاستعراضات العسكرية والرايات الخفاقة - هى
رموز تحدث الكف والتنبية فى آن معاً : فهى لا تنقل
الرسالة التى مفادها احذر أن تتحزح وإنما تصرخ استعداد
للهجوم (٤٥) .

والحال ، أن مثل هذه التوترات هى المكان الذى تبرز منه استراتيجية الهدم . وهذه الأخيرة هى نمط من النفى الذى يسعى ليس إلى إزاحة النقاب عن امتلاء الإنسان وإنما إلى التلاعب بتمثيله . وهى أيضاً شكل من القوة التى تمارس عند حدود الهوية والسلطة ، بتلك الروح الهازئة للقناع والصورة ، إنها الدرس الذى تلقته المرأة الجزائرية المحجبة فى سياق الثورة وهى تعبر الخطوط المانوية لتعلن حريتها . ففى مقالة قانون الجزائر السافرة ، لا تقتصر محاولة المستعمر نزع الحجاب عن المرأة الجزائرية على تحويل الحجاب إلى رمز للمقاومة ، ذلك أن الحجاب يغدو تقنية فى التمويه ، ووسيلة فى الكفاح ، حيث يخفى الحجاب القنابل . والحجاب الذى كان مرة بمثابة ضمان لحدود البيت - حدود المرأة - يعمل الآن بمثابة قناع للمرأة فى نشاطها الثورى ، رابطاً بين المدينة العربية والحي الفرنسى ، منتهكاً الحدود العائلية والكولونيالية . ولأن الحجاب مطلق السراح فى المجال العام ، تداول بين المعايير والفضاءات الثقافية والاجتماعية وأبعد منها ، فإنه يغدو موضوعاً لرقابة واستقصاء بارانويين : فكل امرأة محجبة تغدو موضع شبهة ، كما يقول قانون . وحين يلقى الحجاب بغية التوغل فى عمق الحي الأوروبى ، فإن الشرطة الكولونيالية ترى كل شىء دون أن ترى أى شىء . فالمرأة

الجزائرية ليست، فى النهاية، سوى امرأة. غير أن الفدائية الجزائرية مخزن أسلحة، وتحمل فى حقيبتها اليدوية قنابلها اليدوية.

أن نتذكر قانون يعنى أن نمضى فى سيرورة من الاكتشاف وفقدان التوجّه الشديدين. والتذكر ليس بأى حال من الأحوال فعل استبطان أو استرجاع هادئ. إنه ضرب من إعادة التذكر الموجهة، لم لشمّل الماضى المشتّت والمخلّع بغية إضفاء معنى على رضىة الحاضر. وما يكشفه قانون، بعمق وشعرية عظيمين لا يضاهيه فيهما أى كاتب آخر، هو ذكرى تاريخ العرق والعنصرية، والكولونيالية، وسؤال الهوية الثقافية. أما ما يحققه فهو - باعتقادي - شىء أعظم بكثير: ذلك أن قانون إذ يرى الصورة الراهبية للزنجى، أو المحلى، أو المستعمر متناسجة أعمق التناجح فى النموذج النفسى للغرب، إنما يقدم للسيد والعبد فرصة للتأمل العميق فى تداخلاتهما، فضلاً عن الأمل بحرية صعبة، بل خطيرة: فمن خلال الجهد المبذول لإعادة التقاط الذات وتمحيصها، ومن خلال التوتر الدائم الذى يعترى حرية البشر سوف يتمكن هؤلاء من أن يخلقوا شروط الوجود المثلى لعالم إنسانى (٤٦).

وهذا ما يقود إلى تأمل فى تجربة السلب والاقتلاع - النفسى والاجتماعى - التى تمثل شرط المهمشين، والمغتربين، أولئك الذين عليهم أن يعيشوا تحت رقابة دالول للهوية والاستيهاام ينكر اختلافهم. ففانون، إذ يحول بؤرة العنصرية الثقافية من سياسات القومية إلى سياسات النرجسية، إنما يكشف عن هامش للاستنطاق يحدث ضرباً من الزلل أو الانزلاق الهدام فى الهوية والسلطة. والحال، أنه ما من مكان يتضح فيه مثل هذا النشاط التابع أكثر من أعمال قانون ذاتها، حيث نجد سلسلة من النصوص والتقاليد - من المخزون الكلاسيكى إلى ثقافة العنصرية العامية المبتذلة - تتنافس على التلفظ بتلك الكلمة الفصل التى تظل مكتومة لا تلفظ.

يرى قانون أن الحاجة الملحة لدى سلسلة من الجماعات المهمشة عرقياً وثقافياً والتى تتخذ قناع الأسود، أو موقع الأقلية، ليست إنكار تنوعها، بل الإعلان الجرىء عن الدهاء والحيلة المهمين اللذين تتسم بهما الهوية الثقافية واختلافها. وهو يرى أن الحاجة الملحة لدى الجماعات السياسية من اتجاهات مختلفة ليست أن تضىفى التجانس على اضطهادها، بل أن تجعل منه قضية مشتركة، وصورة عامة لهوية الآخريّة،

وذلك بغية تذكيرنا بذلك التشابك الحاسم بين القناع والهوية، والصورة وتعيين الهوية، ذلك التشابك الذى ينبع منه توتر حريتنا الدائم والانطباع الدائم عن أنفسنا بوصفنا آخرين:

فى حالةٍ منِ التظاهر ... خوض المعركة فى شكلٍ من
الترهيب، يهب الكائن لنفسه، أو يتلقى من الآخر، شيئاً
شبيهاً بالقناع، أو النظير، أو المغلف، أو الجلد المخلوع،
مخلوع كيما يغطى إطار الدرع. إن الكائن ليمارس تأثيره
على الحياة والموت من خلال هذا الشكل المنفصل من
أشكال ذاته (٤٧).

لقد آن الأوان لكى نعود إلى فانون؛ مع سؤال، كما أحسب، شأنا فى كل مرة:
كيف يمكن لعالم البشر أن يعيش اختلافه، كيف يمكن للكائن البشرى أن يعيش على
نحو آخر؟

(٩)

لقد اخترتُ أن أعطى ما بعد البنيوية أصلاً أو مصدراً ما بعد كولونيالى على نحوٍ
خاص كيما أنكبَّ على اعتراضٍ ذائع يكرره تيرى إيغلتنون فى مقالته سياسات الذاتية:
ليس لدينا بعد أية نظرية سياسية، أو نظرية فى الذات،
قادرة بهذه الطريقة الديالكتيكية على فهم التغيير
الاجتماعى بوصفه ضرباً من الانتشار والثبات فى آن
معاً، وبوصفه موت الذات وولادتها. وعلى الأقل، فإنه
ليس لدينا تلك النظريات التى لا تتصف بأنها قيامية
على نحو فارغ (٤٨).

منطلقاً من حالة التابع المنقوشة على نحو مزدوج، أريد أن أبين أن ما يحتاج إلى
الاستقصاء هو تلك المفصلة الديالكتيكية بين ولادة الذات وموتها. ولعل التهمة التى
مفادها أن سياسات الذات تفضى إلى قيامة فارغة هى ذاتها ردُّ على التفحص ما بعد

البنوي لفكرة النفي - أو الإلغاء - التقدمي في التفكير الديالكتيكي . فالتابع و الكنائى ليسا فارغين ولا ممثلين ، ليسا جزءاً ولا كلاً . وما يتّسمان به من سيرورات التدليل التعويضية والتفويضية هو بمثابة محفز للترجمة الاجتماعية ، وإنتاج شيء ما آخر وإضافى لا يقتصر أمره على كونه مجرد صدع أو فجوة فى الذات بل يمثل أيضاً ضرباً من التقاطع عبر المواقع الاجتماعية والفروع المعرفية . وهذه الهجنة تطلق مشروع التفكير السياسى من خلال مواجهتها المستمرة له بما هو استراتيجى وعارض ، وبالتفكير المقابل فيما لديه من اللامفكر فيه . وبذا يكون عليه أن يفاوض غاياته من خلال اعتراف بموضوعات ومستويات خطابية متباينة لا يتم الإفصاح عنها بوصفها مجرد محتويات وحسب وإنما فى توجهها كأشكال من الإخضاع النصى أو السردى ، سواء كانت حكومية ، أو قضائية أو فنية . فعلى الرغم من التزاماته الثابتة ، ينبغى لما هو سياسى أن يطرح دوماً بوصفه مشكلة ، أو سؤالاً يتعلّقان بأولوية المكان الذى يبدأ منه ، وذلك إذا لم يردّ لسلطته أن تغدو سلطة أوتوقراطية .

وما ينبغى أن يظل سؤالاً مفتوحاً هو كيف لنا أن نعيد التفكير بأنفسنا ما إن نقوض فورىة الوعى الذاتى واستقلاله . فليس من الصعب أن نسائل السجال المدنى الذى ينظر إلى الشعب على أنه تجمع من الأفراد الذين يعيشون فى انسجام فى ظل القانون . كما يمكننا أن نفنّد السجال السياسى الذى ينظر إلى الحزب الطليعى الراديكالى وجمهوره على أنهم يمثلون تموضعاً معيناً فى سيرورة تاريخية ، أو مرحلة ، من التغيير الاجتماعى . غير أن ما يبقى للتفكير فيه هو تلك الرغبة المتكررة فى أن نعرف أنفسنا على نحو مزدوج ، بوصفنا ، فى آن معاً ، لا متمركزين فى سيرورات تضامن الجماعة السياسية ، وبوصفنا أنفسنا كفاعلين فى التغيير واعين ، بل متفردين ، حملة الإيمان والعقيدة . والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو ما هذا الضغط الأخلاقى الذى يدفع لأن نفسّر أنفسنا - إنما بصورة جزئية على الدوام - داخل نطاق مسرح سياسى من التوتر والصراع ، والتشوش البيروقراطى ، والعنف والانتهاك ؟ أتكون هذه الرغبة فى تعيين جزئى للهوية ضرباً من المحاولة الإنسانية الجميلة ، بل المحزنة والمثيرة للشفقة ، لإنكار إدراكنا أن ثمة اعترافاً ، بين أحلام التفكير السياسى وإلى جانبها ، وفى مكان ما بين الواقع والاستيهام ، بأن تقنيات السياسة وتكنولوجياتها لا حاجة بها لأن تكون

مُؤَنِّسَةً عَلَى الإِطْلَاق، أَوْ أَنَّ تَصَادُقَ بَأْيِ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ عَلَى مَا نَعْتَبِرُهُ بِمُثَابَةِ
الْإِنْسَانَوِيَّةِ - الْإِنْسَانِيَّةِ؟ يَالَهَا مِنْ وَرْطَةٍ. فَرِيْمَا كَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَدْفَعَ حُدُودَ الْاجْتِمَاعِيَّةِ
كَمَا نَعْرِفُهُ كَيْمَا يَعِيدُ اكْتِشَافَ مَعْنَى الْفَاعِلِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ وَالشَّخْصِيَّةِ مِنْ خِلَالِ اللَّامْفَكَّرِ
فِيهِ دَاخِلِ نِطَاقِ الْمَجَالَاتِ الْمَدْنِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ. وَلَعَلَّ هَذَا لَيْسَ بِالْمَكَانِ الَّذِي نَنْتَهِي فِيهِ بَلِ
الْمَكَانِ الَّذِي نَطْلُقُ مِنْهُ الْبِدَايَةَ.

هوامش الفصل الثاني:

- 1- F. Fanon, Black Skin, White Masks, Introduction by H.K. Bhabha (London: Pluto, 1986), P.231.
- 2- ibid. , P.218.
- 3- F.Fanon, Tward the African Revolution (Harmondsworth: Pelican, 1967) P.63.
- 4- Fanon, Black Skin, White Masks, PP.157 - 8.
- 5- W.Benjamin, "Theses on the philosophy of history", in his Illuminations (New York: Schocken Books, 1968), P.257.
- 6- Fanon, Black Skin, White Masks, PP. 110 - 12.
- 7- ibid. , P. 116.
- 8- F.Fanon "Concerning violence", in his The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin, 1969).
- 9- ibid.
- 10- Fanon, Black Skin, White Masks, P.16.
- 11- J. Rose "The imaginary", in Colin MacCabe (ed.) The Talking Cure (London: Macmillan, 1981).
- 12- Fanon, "Concerning violence", P.30.
- 13- A. Jussawalla, Missing Person (Clearing House, 1976), PP. 14 - 29.
- 14- M. Jin "Strangers on a Hostile Landscape", in R. Cobham and M. Collins (eds) Watchers and Seekers (London: The Women's Press, 1987), PP. 126 - 7.
- 15- E. Said, Orientalism (London: Rutledge and Kegan Paul, 1978), PP. 26 - 7.
- 16- R. Barthes, "The imagination of the sign" in his Critical Essays (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972), PP. 206 - 7.

- J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Fontana, 1969), -17
pp. 212 - 13.
- Barthes, "Imagination of the sign" P.207. -18
- R. Rorty, "Mirroring" in his *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: -19
Blackwell, 1980), PP. 162 - 3.
- Barthes, "Imagination of the sign" P.207. -20
- Fanon , *Black Skin, White Masks*, P.112. - 21
- ibid. -22
- J. Lacan, "Seminar of 21 January 1975", in J. Mitchell and J. Rose (eds) -23
Feminine Sexuality (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), P. 164.
- Barthes, "Imagination of the sign" P.209-10. -24
- J. Lacan, "Alienation" in his *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* -25
(London: The Hogarth Press, 1977). P. 206.
- Derrida , "The double session" in his *Dissemination*, B. Johnson (trans.) -26
(Chicago: University of Chicago Press, 1981), P.212.
- Derrida, "The double session" , PP. 212 - 13. -27
- J. Derrida , *Of Grammatology*, G.C.Spivak (trans.) (Baltimor, Md: Johns -28
Hopkins University Press, 1976), P. 145. e
- Lacan, "Alienation", p.207 -29
- M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* , A. H. Sheridan (trans.) (London: -30
Tavistock, 1972), P.111.
- J.F. Lyotard and J. L Thebaud , *Just Gaming* , W. Godzich (trans.) (Minneapolis: -31
University of Minnesota Press, 1985), PP. 34 and 39.

Lacan, "Alienation", P.88.

-٣٢

٣٣- أنظر الفصلين الأول والسادس من هذا الكتاب.

C. Geertz, "Native's point of view : anthropological understanding", in his Local-٣٤
Knowledge (New Yourk: Basic Books, 1983) , P.70.

J. Derrida, Writing and Difference, Alan Bass (trans.) (chicago: University of-٣٥
Chicago Press, 1982), p. 282.

Jussawalla, Missing Person, p.15

-٣٦

A. Showstack Sassoon, Approaches to Gramsci (London: Writers and-٣٧
Readers,1982), P.16.

Barthes, "Imagination of the sign", P.246.

-٣٨

Fanon , Black skin, white Masks , P. 161 .

-٣٩

ibid. , pp. 231 - 2 .

-٤٠

ibid .

-٤١

ibid , P. 221 .

-٤٢

A. Reich .

-٤٣

Fanon, Black skin, White masks, P. 150 .

-٤٤

ibid., P.45 .

-٤٥

ibid. , P. 231 .

-٤٦

J. Lacan, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, Alan Sheridan-٤٧
(trans.) (New Yourk: Norton, 1981), P.107 .

T F. Eagleton, "The Politics of subjectivity", in L. Appignanesi (ed.) Identity,-٤٨
ICA Documents 6 (London: Institute of contemporary Art, 1988).

السؤال الآخر

الصورة النمطية، والتمييز، وخطاب الكولونيالية

ليس الانكباب على المفاهيم المؤسسة لكامل تاريخ الفلسفة، وتفكيكها، ضرباً من الاضطلاع بعمل الفيلولوجي أو عملاً مؤرخاً للفلسفة الكلاسيكي. وعلى الرغم من المظاهر، ربما كانت هذه الطريقة هي الأجرأ للبدء باتخاذ خطوة خارج الفلسفة.

جاك ديريدا، البنية، والدالول، واللعب^(١)

(١)

يمثل اعتماد الخطاب الكولونيالي على مفهوم الثبات في البناء الإيديولوجي للآخرية سمة هامة من سماته. والثبات بوصفه دالول الاختلاف الثقافي / التاريخي / العرقي في خطاب الكولونيالية، هو نمط متناقض من أنماط التمثيل: فهو يتضمن معنى الصلابة والنظام الذي لا يتغير كما يتضمن أيضاً معنى اختلال النظام، والتفسيخ والتكرار الشيطاني. ومثل الثبات، فإن الصورة النمطية، التي تمثل استراتيجيته الخطابية الكبرى، هي شكل من المعرفة وتعيين الهوية يترجح بين ما هو في مكانه على الدوام، معروف مسبقاً، وبين ما ينبغي تكراره على نحو قلق... كما لو أن الخطاب عاجز عجزاً دائماً في حقيقة الأمر عن البرهنة على ذلك النفاق الجوهرى لدى الآسيوى أو ذلك الفجور الجنسي البهيمى لدى الأفريقى مما هو واضح لا يحتاج

إلى برهان. والحال، أن سيرورة التجاذب هذه- التي تمثل ركناً أساسياً في الصورة النمطية- هي ما يستكشفه هذا الفصل في بنائه نظرية في الخطاب الكولونيالي. ذلك أن قوة التجاذب هي ما يعطى الصورة النمطية الكولونيالية رواجها: حيث تضمن تكراريتها في ظروف تاريخية وخطابية متغيرة، وتؤثر تأثيراً بالغاً على استراتيجياتها في التفريد والتهميش، وتحدث ذلك الأثر من الحقيقة الراجحة وقابلية التنبؤ التي ينبغي أن تكون - بالنسبة للصورة النمطية- زائدة على الدوام على ما يمكن البرهنة عليه بصورة تجريبية أو تفسيره تفسيراً منطقياً. وعلى الرغم من كل هذا، فإن وظيفة التجاذب كواحد من أهم الاستراتيجيات الخطابية والنفسية لدى القوة القائمة على التفرقة والتمييز، سواء كان هذا التمييز عنصرياً أو جنسياً، هامشياً أو مترابولياً، هي وظيفة لا تزال بحاجة إلى التفصيل فيها.

والحال، أن لغياب مثل هذا المنظور تاريخه الخاص الذي تقف وراءه المنفعة أو المصلحة السياسية. ذلك أن معرفة الصورة النمطية على أنها نمط متجاذب من أنماط المعرفة والقوة تحتاج إلى استجابة نظرية وسياسية تتحدى تلك الأنماط الحتمية والوظيفية في إدراك العلاقة بين الخطاب والسياسة. فتحليل التجاذب يسائل المواقف الدوغمائية والأخلاقية فيما يتعلق بمعنى الاضطهاد والتمييز. وما تشير إليه قراءتي الخطاب الكولونيالي هو وجوب أن نزيح نقطة التدخل من المعرفة الجاهزة والمسبقة للصور على أنها إيجابية أو سلبية، إلى فهم سيرورة التذويت التي جعلها الخطاب القائم على الصور النمطية ممكنة (ومعقولة). فالحكم على الصورة النمطية تبعاً لمعيارية سياسية مسبقة يعنى أن نغفلها ونصرف عنها النظر، لا أن نزيحها أو نرحزحها، لأن هذا الأمر الأخير لا يكون ممكناً إلا بالانكباب على فعاليتها، وعلى ذخيرة مواقع القوة والمقاومة، والسيطرة والتبعية التي تبني الذات الكولونيالية المتعينة (ذات المستعمر والمستعمر على السواء). فأنا لا أريد إذن، أن أفكك الخطاب الكولونيالي كيما أكشف عن تصورات الخاطلة أو حالات الكبت التي يخفيها، ولا أريد أن أهمل لما يبيديه من مرونة، أو أن أهود زيادته المتحررة. فلكي نفهم إنتاجية القوة الكولونيالية لا بد أن نبني نظام حقيقتها، لا أن نخضع تمثيلاتنا لأحكام معيارية. وعندها فقط يمكن لنا أن نفهم ذلك التجاذب المنتج في موضوع الخطاب الكولونيالي، تلك الأخيرة التي هي موضوع رغبة وسخرية في آن معاً، إفصاح عن الاختلاف محتوى ضمن استيهام

الأصل والهوية. أما ما تكشفه مثل هذه القراءة فهو حدود الخطاب الكولونيالي، وذلك في الوقت الذي تمكن فيه من خرق هذه الحدود وانتهاكها من فضاء الآخريّة.

يقتضى بناء الذات الكولونيالية في خطاب، وممارسة القوة الكولونيالية عبر خطاب، إفصاحاً عن أشكال الاختلاف العرقي والجنسي. ويغدو مثل هذا الإفصاح حاسماً ما إن ندرك أن الجسد منقوش على الدوام وبصورة مترامنة (وإن تكن متصارعة) في كل من اقتصاد اللذة والرغبة واقتصاد الخطاب والسيطرة والقوة. ولست أريد هنا أن أدمج على نحو غير إشكالي، شكلين من أشكال وسم الذات - وشطريها - أو أن أعمم شكلين من أشكال التمثيل. ما أريده هو أن أشير إلى وجود فضاء نظري ومكان سياسي لمثل هذا الإفصاح، بالمعنى الذي تنكر فيه هذه الكلمة ذاتها وجود هوية أصلية أو فرادة تسمان موضوعات الاختلاف الجنسي أو العرقي. فإذا ما تمّ تبني مثل هذه النظرة كانت النتيجة، كما يساجل فيوشتوانغ في سياق مختلف^(٢)، أن ينظر إلى الصفات العرقية أو الجنسية على أنها أنماط من التباين، تدرك بوصفها تحديدات متعددة ومتقاطعة، متعددة الأشكال ومنحرفة، تقتضي في كل حين ضرباً من الحساب الخاص والاستراتيجي لمفاعيلها. وتلك هي - كما أعتقد - لحظة الخطاب الكولونيالي. فهو شكل من الخطاب الذي يلعب دوراً حاسماً في الربط بين سلسلة من ضروب الاختلاف والتمييز التي تؤثر أعمق التأثير على الممارسات الخطابية والسياسية الخاصة بالتراتب العرقي والثقافي

وأريد - قبل أن ألتفت إلى بناء الخطاب الكولونيالي، أن أناقش باقتضاب تلك السيرة التي تمّ من خلالها تهميش أشكال الآخريّة العرقية / الثقافية / التاريخية في نصوص نظرية التزمّت الإفصاح عن «الاختلاف» أو «التناقض»، كيما تكشف على حد زعمها عن حدود الخطاب التمثيلوي الغربي. فمن خلال تسهيل العبور «من العمل إلى النص»* والإلحاح على البناء الاعتباري، والمتباين والمنهجي للدواليل الاجتماعية والثقافية، تعمل هذه الاستراتيجيات النقدية على إقلاق السعي المثالي وراء

* يرى رولان بارت في الانتقال «من العمل إلى النص»، انتقالاً من الرؤية إلى ذلك العمل بوصفه كياناً مغلقاً، تشغله معان محددة تتمثل مهمة الناقد في فكّ مغاليقها، إلى رؤيته بوصفه تعددياً على نحو لا يقبل الاختزال، وبوصفه لعباً للدوال لا ينتهي ولا يمكن تثبيته إلى مركز أو جوهر أو معنى وحيد.

معانٍ غالباً ما تكون قصديرية وقوموية. كل ذلك ليس موضع تساؤل. غير أن ما يحتاج إلى مساءلة هو نمط تمثيل الآخريّة.

وأين لنا أن نجد مكاناً نطرح فيه السؤال المتعلق بذات الاختلاف العرقي والثقافي أفضل من ذلك التحليل البارع الذي حلّ به ستيفن هيث عالم الظل والورق في فيلم ويلز الكلاسيكي لمسة شيطان؟ وما أشير إليه في تحليله هو ذلك الجزء الذي لم يزل سوى أقل قدر من التعليق والملاحظة، ألا وهو التفات هيث إلى بناء الحدود المكسيكية / الأمريكية الذي يسرى في النصّ مؤكداً على فكرة ما عن الكينونة المحدودة ومناقشاً هذه الفكرة. فعمل هيث يفترق عن التحليل التقليدي لضروب الاختلاف العرقي والثقافي، هذا التحليل الذي يطابق بين الصورة النمطية والصورة ويبلورهما في خطاب أخلاقي أو قومي يؤكد على أصل الهوية القومية ووحدةها. والتفات هيث إلى مواقع التناقض والتنوع ضمن المنظومة النصّية، تلك المواقع التي تبني ضروب الاختلاف القومي/ الثقافي في تجديدها ونشرها لدلالات أفاظٍ مثل الأجنبية، و الاختلاط، و الدنس، بوصفها دلالات انتهاكية ومفسدة، هو التفات بالغ الأهمية فعلاً، كما أن التفاته إلى تقلبات هذه الذات المهملة كثيراً بوصفها دالولاً (وليس رمزاً) أو صورة نمطية) منتشرة أو مشتتة في الشيفرات أو السنن (مثل التقسيم، والتبادل، والتسمية، والشخصية، إلخ)، يقدم لنا معنى مفيداً لسريان الآخريّة العرقية والثقافية وانتشارها. بيد أن تحليل هيث يهمل الآخريّة بصورة من الصورة على الرغم من إدراكه لما في بناء أنماط التباين الجنسي والعرقي من تحديدات متعددة ومتقاطعة. وعلى الرغم من أنني سأسأجل أن مشكلة الحدود المكسيكية/ الأمريكية قد قرئت على نحو بالغ الأحادية والضيق تحت دالول الجنس، إلا أنني لست بالغافل عن الأسباب الوجيهة والمهمة الكثيرة التي تقف وراء مثل هذا التركيز النسوي. فذلك الضرب من التسلية الذي يديره الفيلم الهوليودي الواقعي العائد إلى خمسينات القرن العشرين هو بالإضافة إلى ذلك ضرب دائم من احتواء الذات واستيعابها في اقتصاد التلصصية والفيتشية السردية. بل إن الانزياح الذي ينظم أية منظومة نصّية، يتم ضمنها سريان ما يتبدى من الاختلاف، يقتضي أن يساهم لعب الجنسيات القومية في التوقع الجنسي، مما يدخل الاضطراب إلى القانون والرغبة. غير أن ثمة أحادية واختزالية تظل قائمة في استنتاج هيث أن:

فارغاس هو موقع الرغبة، موقع إقرارها وتحظيرها. ولذا ليس مدهشاً أن يكون له اسمان: اسم الرغبة الذي هو مكسيكي، ميغيل... واسم القانون الذي هو أميركي، مايك... والفيلم يستخدم الحدود، واللعب بين ما هو أميركي وما هو مكسيكي... ويسعى في الوقت ذاته إلى وضع ذلك اللعب في النهاية مقابل النقاء والاختلاط اللذين يمثلان بدورهما نسخة من القانون والرغبة (٣).

مهما يكن تحريراً من موقع ما أن نرى كيف يتم تعقب منطق النصّ دون كلل بين الأب المثالي والأم الفالوسية*، فإن الاختصار على رؤية إفصاح واحد من الإفصاحات الممكنة عن المركب المتباين (عرق - جنس) هو في واحد من معانيه نوع من شبه التواطؤ مع صور الهامشية المعروضة. ذلك أنه إذا كانت تسمية فارغاس مختلطة ومنشطة على نحو حاسم في اقتصاد الرغبة، فإن هنالك بعد اقتصادات مختلطة أخرى تجعل التسمية والتموقع إشكاليين عبر الحدود، شأنها شأن اقتصاد الرغبة. وإلى هذا، فإن تعيين اللعب على الحدود بوصفه نقاء واختلاطاً ورؤيته على أنه مجاز لـ القانون والرغبة هو أمر ينطوي على اختزال خطير للإفصاح عن الاختلاف العرقي والجنسي مما يجعله أشبه بحلقة منه باختلاف حلزوني. وعلى هذا الأساس، فإن من غير الممكن بناء التواطؤ المنحرف ومتعدد الأشكال بين العنصرية والجنسانية** بوصفه اقتصاداً مختلطاً كما هو الحال مثلاً في خطابات الكولونيالية الثقافية الأميركية والتبعية المكسيكية، والخوف من / الرغبة في التزاوج بين اثنين من عرقين مختلفين، والحدود الأميركية بوصفها دالاً ثقافياً من دوال الروح الأميركية الذكورية الريادية التي تقبع على الدوام تحت تهديد أعراق وثقافات خلف الحدود أو التخوم. وإذا ما كان

* الأم الفالوسية أو الأم القضيبية phallic mother: هي المرأة المزودة بفالوس هومياً. وهي صورة تتخذ واحداً من شكلين رئيسيين: فإما أن تصور المرأة على أنها حاملة لفالوس خارجي أو لخاصية فالوسية، أو أن تصور على أنها احتفظت بفالوس ذكرى في داخلها. وإلى ذلك، فإن هذا التعبير غالباً ما يستخدم على وجه التقريب لوصف امرأة تغلب الذكورة على سمات طبيعتها، كالمرأة المتسلطة على سبيل المثال.

** الجنسانية Sexism: إقامة الاختلاف بين الجنسين على أساس من اختلافهم الجنسي بما يؤدي إلى الاعتقاد بأن النساء أضعف، وأقل ذكاءً وأهمية من الرجال.

موت الأب هو القَطْع الذى يَبَاشِرُ منه السرد، فإن هذا الموت هو الذى يجعل التزاوج بين العرقين ممكناً ومؤجلاً فى الوقت ذاته، وإذا ما كان غرض السرد هو أن يستعيد سوزان بوصفها «موضوعاً جيداً»، فإنه يرمى أيضاً إلى خلاص فارغاس من اختلاطه العرقى.

لقد تتبّع العدد الخاص بمسائل «العنصرية، والكولونىالية، والسينما» من مجلة screen أسئلة العرق والتمثيل هذه^(٤)، ولا يسعنا إلا أن نرحّب بمثل هذا التدخل الذى جاء فى وقته فى الجدل الدائر حول السرد الواقعى وشروط وجوده وتمثيلته، خاصة أن هذا الجدل كان قد انكبّ بصورة أساسية على الذات الجنسية والطبقية داخل نطاق تشكيلات المجتمع البرجوازى الغربى الاجتماعية والنصية. ومع أن هذا ليس بالمكان المناسب للقيام بمراجعة لهذا العدد من Screen، إلا أننى أودّ أن ألفت الانتباه إلى مقالة جوليان برتن سياسات المسافة الجمالية: تقديم التمثيل فى ساويرناردو. ففى هذه المقالة تقدّم جوليان برتن قراءة لافتة لفيلم هيرزمن ساويرناردو ترى فيه رداً عالمائياً نوعياً ولاذعاً على الجدالات المتروبولية القائمة على منطق الثنائيات بشأن الواقعية وإمكانيات القطيعة. ومع أن برتن لا تلجأ إلى بارت، فإن من الصائب القول إنها تموقع الفيلم على أنه نصّ حدّى فيما يتعلق بكلّ من سياقه الاجتماعى الكليانى الخاص والجدالات النظرية المعاصرة بشأن التمثيل.

وكذلك، فإنّ كلاً من روبرت ستام ولويس سبينسى يتبنّيان غايات مناهضة للكولونىالية مثيرة للإعجاب فى مقالاتهما الموسومة الكولونىالية، والعنصرية، والتمثيل، مع إلحاح بريختى مفيد على تسييس وسائل التمثيل، خاصة وجهة - ال - النظر والخيط الرابط. بيد أن مقالاتهما هذه - على الرغم من التغيير فى الغايات السياسية والمناهج النقدية - تظل متكلّة ذلك الاتكاء المحدود والتقليدى على الصورة النمطية باعتبارها توفّر - فى أى زمن محدد - موضعاً مضموناً لتعيين الهوية. وهذا ما لا تعوّض عنه (ولا تتناقض معه) رؤيتهما أن الصورة النمطية ذاتها يمكن، فى أزمنة أخرى وأمكنة أخرى، أن تُقرأ بطريقة متناقضة أو أن تُساء قراءتها فى حقيقة الأمر. وهكذا فإن تبسيط سيرورة التمثيل، الصُّورى النمطى يترك أثره على الأمر الأساسى لديهما مما يتعلق بسياسات وجهة - ال - النظر. ففكرتهما السلبية والأحادية الخاصة بالخيط الرابط

تبسّط سياسات تموقع المشاهِد وجمالياته من خلال تجاهلها سيرورة التعيين النفسى للهوية والتي هى سيرورة متجاذبة تحتل مكانة هامة فى السجال. وبخلاف هذا، فإننى أشير - بطريقة أولية إلى حدٍ بعيد- إلى أن الصورة النمطية هى نمط من التمثيل معقّد، ومتجاذب، ومتناقض، وقلق بقدر ما هو واثق، يتطلّب ألا نكتفى بتوسيع غاياتنا النقدية والسياسية، وإنما أن نغيّر أيضاً موضوع التحليل ذاته.

فاختلاف الثقافات الأخرى أمرٌ يختلف عن زيادة التدليل أو مسار الرغبة. ومع أن هذين الأخيرين هما استراتيجيتان نظريتان ضروريتان لمقارعة المركزية الإثنية، إلا أنهما عاجزان - بحدّ ذاتهما، ودون أن يخضعا لنوع من إعادة البناء، عن أن يمثّلا تلك الأخيرة. فليس ثمة انزلاق حتمى من النشاط السيميائى إلى قراءة المنظومات الثقافية والخطابية الأخرى قراءة غير إشكالية^(٥). وما تنطوى عليه مثل هذه القراءات هو إرادة قوة ومعرفة تتقدّم، إذ تخفق فى رسم حدود حقل النطق والفعالية الخاص بها، كيما تفرّد الأخيرة بوصفها اكتشافاً لما تنطوى عليه هذه القراءات من افتراضات مسبقة.

(ب)

سوف يبرز اختلاف الخطاب الكولونيالى بوصفه جهازاً من أجهزة القوة^(٦) على نحو أكمل مع تقدّم هذا الفصل. أما الآن، فسوف أقدم ما أعتبره شروط ومواصفات الحد الأدنى لمثل هذا الخطاب. فهو جهاز يدير معرفة الاختلافات العرقية / الثقافية / التاريخية وإنكارها. وتتمثّل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة فى خلق فضاء ل شعوب خاضعة عبر إنتاج معارف تمارس من خلالها المراقبة ويثار شكل معقّد من اللذة / التنغيص. وهو يسعى إلى إقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج معارف بالمستعمر والمستعمر قائمة على الصور النمطية لكنها تقوم وتثمن على نحو متضاد ومتناقض. أما غاية الخطاب الكولونيالى فهى أن يؤوّل المستعمرين بوصفهم شعوباً من أنماط منحطة بسبب من أصلهم العرقى، وذلك لى يبرّر فتح هذه الشعوب ولكى يقيم بين ظهرانيها أنظمة الإدارة والتوجيه. فعلى الرغم مما ينطوى عليه الخطاب الكولونيالى

من لعب القوة ومن مواقع ذواته المتبدلة (من ذلك مثلاً، مفاعيل الطبقة، والجنس، والإيديولوجيا، والتشكيلات الاجتماعية المختلفة، والأنظمة الاستعمارية المختلفة وهلم جرا) فإنني أشير إلى شكل من الحكومية* يعمل - عبر رسمه حدود أمة خاضعة - على تعديل مجالات النشاط المتنوعة لهذه الأمة وتوجيهها والسيطرة عليها. ولذا - وعلى الرغم مما في النظام الكولونيالي من اللعب الذي يمثل أمراً أساسياً في ممارسة هذا النظام لقوته - فإن الخطاب الكولونيالي ينتج المستعمرين بوصفهم واقعاً اجتماعياً هو آخر، لكنه قابل للمعرفة وواضح في الوقت ذاته. ويشبه هذا الخطاب شكلاً من السرد يكبل إنتاجية وسريان الذوات والدوايل ضمن كلية قابلة للتعديل والإصلاح والمعرفة. كما أنه يستخدم منظومة للتمثيل، أو نظاماً للحقيقة، يشبه الواقعية شبيهاً بنيوياً. ولقد سبق لإدوارد سعيد أن اقترح، للتدخل في منظومة التمثيل هذه، نوعاً من التحليل السيميائي للقوة الاستشراقية، حيث تفحص الخطابات الأوروبية المختلفة التي تنشئ «الشرق» بوصفه منطقة عرقية، وجغرافية، وسياسية، وثقافية موحدة من مناطق هذا العالم. والحال، أن تحليل سعيد هو تحليل كاشف، ومناسب للخطاب الكولونيالي:

وهكذا، فإن ذلك الضرب من اللغة، والفكر، والرؤية الذي أسميته على نحوٍ عام جداً بالاستشراق، هو، فلسفياً، شكل من أشكال الواقعية الجذرية؛ فكل من يستخدم الاستشراق، الذي يمثل عادةً من العادات في التعامل مع أسئلة، وموضوعات، وخصائص، ومناطق تم اعتبارها شرقية، لا بد له أن يخصص ويسمى ويثبت، ويشير إلى ما يتكلم عليه أو يفكر به بكلمة أو عبارة لا تلبث أن ترى على أنها قد اكتسبت الصفة الواقعية بل غدت الواقع ذاته... أما الزمن الذي يستخدمه هؤلاء فهو الأبدية السرمدية، حيث

* الحكومية governmentality: مصطلح فوكوي يعني مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة الذي يتخذ هدفاً أساسياً هو السكان. ومن الصفات الأخرى للحكومية ذلك التوجه العام أو خط القوة الذي يشمل أوروبا ويمكن تسميته بحكم الآخرين وما رافقه من أجهزة حكم ومعارف. ومن المعروف أن فوكوي يرى أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التي عرفها الغرب وهي دولة العدل في العصور الوسطى، والدولة الإدارية الحديثة، ودولة الحكومة في الحاضر

ينقلون انطباعاً بالتكرار والقوة.... وغالباً ما يكفي
لوصف هذه الوظائف جميعاً استخدام فعل الكون البسيط
is^(٧) (التشديد لى) .

يبدو لسعيد، أن فعل الكون البسيط هذا هو الموضع الذى يحافظ فيه العقلانية الغربية على حدود المعنى. وهذا، أيضاً، ما يدركه سعيد حين يلمع بصورة متواصلة إلى ذلك الاستقطاب أو الانقسام القائم فى قلب الاستشراق^(٨) فهو-من جهة أولى- موضوع تفقه، واكتشاف، وممارسة، وهو-من جهة أخرى- موضع أحلام، وصور، واستيهامات، وأساطير، وهواجس، ومتطلبات. إنه منظومة ساكنة من «الجوهرانية» التزامنية معرفة، بدوال الاستقرار شأنه شأن ما هو معجمى أو موسوعى. غير أن هذا الموضع لا يننى تنهده أشكال التاريخ والسرد التزمينية، دواليل عدم الاستقرار. وأخيراً، فإن سعيداً يضاف على هذا الضرب من التفكير هيئة مشابهة لهيئة عمل الحلم*، حيث يميز صراحةً بين إيجابية لا واعية يدعوها الاستشراق الكامن، وبين المعارف والآراء عن الشرق مما يدعو الاستشراق الظاهر.

والحال، أن من الممكن التوسع بما فى هذه النظرية الرائدة من أصالة باتجاه الانكباب على تغاير الخطاب الاستشراقى وتجاذبه. خاصة أن سعيداً يحتوى هذا التهديد ويستوعبه من خلال إدخال نوع من الثنائية ضمن السجال الذى يقيم فى البداية تقابلاً وتضاداً بين هذين المشهدين الخطابيين، ثم لا يلبث فى النهاية أن يتيح لهما أن يتعالقا كمنظومة متسقة من منظومات التمثيل يوحدتها قصد سياسى. إيديولوجى يمكن أوروبا - كما يقول سعيد - من أن تتقدم من الشرق على نحو مأمون غير قائم على الاستعارة والمجاز. ويحدد سعيد محتوى الاستشراق بأنه ذلك المخزون اللاواعى من الاستيهام، والكتابة التخيلية والأفكار الجوهرية، ويحدد شكل الاستشراق الظاهر بأنه الوجه التزمى المحدد والمشرط تاريخياً وخطابياً. وما تفضى إليه بنية الاستشراق الظاهر والكامن المنقسمة / المتعالقة هذه، هو تقويض فعالية مفهوم الخطاب بما يمكن أن ندعوه استقطابات القصدية.

* عمل الحلم، مفهوم أساسى فى التحليل النفسى يشير إلى مجمل العمليات التى تحول مواد الحلم (مثل المثيرات الجسدية، والبقايا النهارية، وأفكار الحلم) إلى نواج يدعوها فرويد الحلم الظاهر. والأثر الذى يتركه عمل الحلم هو التشويه. أما آليات عمل الحلم فهى التكيف، والإزاحة، وأخذ قابلية التصوير بعين الاعتبار، والترصين أو الإحكام الثانوى.

وهذا ما يخلق مشكلة في استخدام سعيد لمفهومى القوة والخطاب الفوكويين. فإنتاجية مفهوم القوة / المعرفة الفوكوى تكمن في رفضه ذلك الضرب من الأستمولوجيا الذى يقيم تقابلاً أو تضاداً بين الجوهر / المظهر، وبين الإيديولوجيا / العلم. مفهوم الـ "Pouvoir / Savoir" يضع الذات في علاقة قوة ومعرفة لا تشكّل جزءاً من علاقة تناظرية أو دياكتيكية. ذات / آخر، سيد / عبد. يمكن من ثمّ هدمها عن طريق عكسها أو قلبها. فالذوات متوضّعة على الدوام في تقابل أو سيطرة لا تناسب فيهما، وذلك عن طريق النبذ أو الإبعاد الرمزي عن المركز الذى تمارسه علاقات القوة المتعددة التى تلعب دور الداعم والمساند فضلاً عن لعبها دور الهدف أو الخصم. وبذا، فإنه يغدو من الصعب أن نتصور عمليات النطق التاريخية التى يقوم بها الخطاب الكولونيالى دون ما يمارسه عليها المشهد اللاواعى الخاص بالاستشراق الكامن من فرط التحديد الوظيفى أو الإحكام أو الإزاحة الاستراتيجية. كما يغدو من الصعب - بالمثل - أن نتصور سيروية التذويت على أنها موضّعة للذات المسيطر عليها ضمن الخطاب الاستشراقى أو الكولونيالى دون أن يكون المسيطر أيضاً متوضّعاً على نحوٍ استراتيجى ضمن ذلك الخطاب. فالمصطلحات أو الحدود التى يتوحّد بها استشراق سعيد - قصديّة القوة الكولونiale وأحادية اتجاهها - توحّد أيضاً ذات النطق الكولونيالى.

وما يؤدّى إليه هذا هو عدم التفات سعيد ذلك الالتفات الكافى إلى التمثيل بوصفه مفهوماً يفصل التاريخى والاستيهام (كمشهد للرغبة) فى إنتاج مفاعيل الخطاب السياسية. فهو يرفض بحق أن يتصور الاستشراق على أنه سوء تمثيل لجوهر شرقى. غير أنه، وقد أدخل مفهوم الخطاب لا يتصدى للمشاكل التى يواجه بها هذا المفهوم التصور الأداتى للقوة / المعرفة والذى يبدو أن سعيداً يحتاج إليه. وتتلخص هذه المشاكل بقبول سعيد المسبق للرأى الذى مفاده أن التمثيلات هى تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات هى تشويهات أو إفساد لتشكيلات^(٩).

وهذا ما يصل بى إلى نقطة أخرى. فالانغلاق والتماسك المنسوبان إلى القطب اللاواعى فى الخطاب الكولونيالى وتصور الذات تصوراً لا إشكالية فيه، يحدّان من فعاليات كلٍّ من القوة والمعرفة. وبذا لا يعود ممكناً أن نرى كيف تعمل القوة على نحوٍ منتج بوصفها تحفيزاً وتحريماً. ولا يعود ممكناً، من غير أن ننسب التجاذب إلى

علاقات القوة / المعرفة، أن نحسب التأثير الراض الذي تُحدثه عودة المكبوت*، أى تلك الصور النمطية المخيفة من الهمجية، وأكل اللحوم الآدمية، والشهوة والفوضى التي تمثل نقاط التعيين والاعتراب البارزة، ومشاهد الخوف والرغبة، فى النصوص الكولونىالية. فوظيفة الصورة النمطية هذه، بوصفها رهاباً وفيتشاً مرغوباً، هى على وجه الدقة، وبحسب فانون، ما يهدد انغلاق ترسيمة الذات الكولونىالية القائمة على العرق/ لون البشرة، وهى ما يفتح الطريق الملكية إلى الاستيهام الكولونىالى.

والحال، أن ثمة فقرة فى الاستشراق لم تُطور بما فيه الكفاية، لكنها- إذ تقطع متن النص- تفصح عن سؤال القوة والرغبة الذى أريد أن أتناوله الآن، وهذه الفقرة هى التالية:

لقد نشأ من الأدب الذى ينتمى إلى هذه التجارب كلها أرشيف ذو بنية داخلية متماسكة. وقد تأتى من ذلك عدد محدود من الأشكال المحددة النمطية: الرحلة، والتاريخ، والحكاية الخرافية، والصورة النمطية، والمناظرة الجدالية. فتلك هى العدسات التى يختبر من خلالها الشرق، وهى التى تصوغ لغة المواجهة بين الشرق والغرب كما تصوغ تصور هذه المواجهة وشكلها. أما ما يضاف على ذلك العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة فهو ذلك الترحج أو التذبذب الذى كنت أتحدث عنه قبل قليل. حيث يكتسب- لسبب أو لآخر- شىء ما أجنبى وقصى على نحو واضح مكانة أكثر ألفة لا أقل ألفة. وحيث ينزع المرء لأن يكف عن الحكم على الأشياء بأنها إما جديدة تماماً أو معروفة تماماً وحيث يبرز صنف جديد وسيط، صنف يتيح للمرء أن يرى أشياء جديدة، أشياء ترى للمرة الأولى، كما لو أنها طبقات من شىء سبقت معرفته. وليس مثل هذا الصنف، فى جوهره، طريقة من طرائق تلقى المعلومات الجديدة بقدر ما هو منهج فى

* عودة المكبوت، هى العملية التى تنزع من خلالها العناصر المكبوتة إلى الظهور ثانية بطريقة محرفة على شكل تسوية. فالكبت لا يقضى على العناصر المكبوتة أو يحوها وإنما يكتبها وحسب.

السيطرة على ما يبدو بمثابة تهديد يتهدد نظرة راسخة إلى الأشياء وبذا، يكبح التهديد، وتفرض القيم المألوفة ذاتها، ويخفف العقل في النهاية من وطأة الضغط الواقع عليه باستيعابه الأشياء على أنها إما أصلية وإما مكرورة... وهكذا فإن الشرق كله يترجّح بين ازدراء الغرب لما هو مألوف وما يبيديه من رعدة الفرحة - أو الخوف - إزاء الجدة (١٠).

ما هو هذا المشهد الآخر من مشاهد الخطاب الكولونيالي، والذي يؤدي حول الصنف الوسيط؟ ما هي نظرية التثبيت أو التغليف ضمن أشكال محدّدة نمطية، والتي تتحرك بين معرفة الاختلاف الثقافي والعرقى وإنكاره، عن طريق إلحاقها بشيء غير المألوف بشيء راسخ وقار، وذلك بشكل مكرور يترجّح بين الفرحة والخوف؟ أتكون الحكاية الفرويدية التي تدول حول الفيتشية (والإنكار) شغالة ضمن خطاب القوة الكولونيالية مطالبة بالإفصاح عن أنماط التباين - الجنسى والعرقى - وكذلك عن الأنماط المختلفة من الخطاب النظرى، التحليلى النفسى والتاريخى؟

إن الإفصاح الاستراتيجى عن إحدائيات المعرفة - العرقية والجنسية - ونقشها فى لعب القوة الكولونيالية بوصفها أنماطاً من التباين، والدفاع، والتثبيت، والتراتب، لهو طريقة فى توصيف الخطاب الكولونيالى يمكن إلقاء الضوء عليها بالرجوع إلى مفهوم الـ *dispositif* أو الجهاز، والذي هو مفهوم فوكوى ما بعد بنوى. ففوكوى يح على أن علاقة المعرفة والقوة ضمن الجهاز هي على الدوام ضرب من الاستجابة الاستراتيجية لـ حاجة ملحة فى لحظة تاريخية معينة. والحال، أن قوة الخطاب الكولونيالى وما بعد الكولونيالى بوصفه تدخلاً نظرياً وثقافياً فى لحظتنا المعاصرة تمثل الحاجة الملحة إلى منازعة ضروب الفرادة فى الاختلاف والإفصاح عن ذوات التباين المتنوعة. يقول فوكوى:

الجهاز من طبيعة استراتيجية فى جوهره، مما يعنى افتراض أن أمره أمر تلاعب معين بعلاقات القوى، بحيث يطورها فى اتجاه محدد، أو يحصرها، أو يرسخها، أو ينتفع بها، إلخ. وبذا يكون الجهاز منقوشاً على الدوام فى لعب تلعبه القوة، بيد أنه يكون مرتبطاً على الدوام أيضاً بإحدائيات معرفة معينة تصدر عنه لكنها تشرطه

بالقدر ذاته . وإليكم ما يتوقف عليه الجهاز: استراتيجيات
علاقات القوى التي تدعم أنماطاً من المعرفة وتدعم
بها (١١) .

بمثل هذه الروح أسجل مدافعاً عن قراءة للصورة النمطية تبعاً لمعطيات الفيتشية .
فأسطورة الأصل التاريخي - النقاء العرقي والتفوق الثقافي - التي تنتج بالعلاقة مع
الصورة النمطية الكولونيالية تعمل على إضفاء المعيارية أو الضبط على القناعات
المتعددة و الذوات المنشطرة التي تشكل الخطاب الكولونيالي وذلك نتيجة لسيرونة
الإنكار التي تتسم بها . وعلى هذا النحو أيضاً يعمل مشهد الفيتشية بوصفه - في آن
معاً - إعادة تفعيل لمادة الاستيهام الأصلي - قلق الخصاء والاختلاف الجنسي - وكذلك
إضفاء للمعيارية أو الضبط على ذلك الاختلاف والاضطراب تبعاً لمعطيات الموضوع
الفيتش بوصفه بديلاً لقضيب الأم . والحال أن خطابي الجنس والعرق يرتبطان ضمن
جهاز القوة الكولونيالية في سيرونة من فرط التحديد الوظيفي ، لأن كل نتيجة ...
تدخل في تجارب أو تناقض مع الأخباريات وبذا تقتضي نوعاً من إعادة ضبط أو
تشغيل العناصر المتغيرة التي تبرز في مواضع متعددة (١٢) .

ثمة مبرر بنيوي ووظيفي على السواء يبرر قراءة الصورة النمطية العرقية في
الخطاب الكولونيالي تبعاً لمعطيات الفيتشية (١٣) . حيث تتأتى الصلة البنيوية من
إعادة قراءة لإدوارد سعيد . فالفيتشية - بوصفها إنكار الاختلاف - هي ذلك المشهد
المكرور الذي يؤدي حول مشكلة الخصاء . ذلك أن معرفة الاختلاف الجنسي - بوصفها
شرطاً مسبقاً لسريان سلسلة الغياب والحضور في مجال الرمزى* - تنكر من خلال
التثبيت على موضوع يلقي قناعاً على ذلك الاختلاف ويستعيد حضوراً أصلياً . أما
الصلة الوظيفية بين تثبيت الفيتش والصورة النمطية (أو الصورة النمطية بوصفها
فيتشاً) فهي أهم من ذلك بعد . ذلك أن الفيتشية هي على الدوام ضرب من اللعب أو
الترجح بين التأكيد القديم على الكلية / التماثل (بكلام فرويد : كل البشر يملكون

* يميز لاكان بين ثلاثة سجلات أساسية هي الخيالي ، والرمزي ، والواقعي . وفي الرمزى يقتحم الأب الذي
يدل على ما يدعوه لاكان بالقانون العلاقة الثنائية المتناغمة بين الطفل وأمه ويوقع فيها الاضطراب

قضيبيًا، وبكلامنا: كل البشر لهم نفس البشرة / العرق / الثقافة) وبين القلق الذى يصاحب النقص والاختلاف (مرة أخرى، بكلام فرويد: البعض لا يملكون قضيبيًا؛ وبكلامنا: ليس للبعض نفس البشرة / العرق / الثقافة). فالفيتش يمثل، ضمن الخطاب، ذلك اللعب المتزامن بين الاستعارة بوصفها استبدالاً، (إلقاء قناع علي الغياب والاختلاف) وبين الكناية (التي تسجل من خلال التجاور ذلك النقص المدرك)*. وبذا فإن الفيتش أو الصورة النمطية يفتحان منفذاً إلى ضرب من الهوية التي تستند إلى التسيّد واللذة بقدر ما تستند إلى القلق والدفاع، وذلك نظراً لكونها شكلاً من القناعة

محولاً إياها إلى علاقة ثلاثية. والقانون هو في المقام الأول التابو الاجتماعي المتعلق بغشيان المحارم. بما يعنى أن أول ظهور القانون وابتداء الرغبة اللاواعية والكبت يحدثان في اللحظة ذاتها. ودخول الأب يدل أيضاً على الاختلاف الجنسي والأدوار الجنسية والعائلية والاجتماعية التي يشكل الطفل مجرد جزء منها ويكون الدور الذي سيلعبه هناك محدداً مسبقاً من قبل المجتمع الذي ولد فيه. ومما له دلالة أيضاً أن أول اكتشاف الطفل للاختلاف الجنسي يحدث تقريباً في الوقت الذي يكتشف فيه اللغة. وباكتسابه مدخلاً إلى اللغة، يتعلم بصورة لا واعية أن دالولاً ما لا يكون له معنى إلا بفضل اختلافه عن سواه من الدواليل، وأن الدالول يفترض مسبقاً غياب الموضوع الذي يدل عليه. وهكذا فإن الذات التي تثبتق من عقدة أوديب هي ذات منشطرة ومنقسمة جذرياً بين الأنا الواعية والرغبة اللاواعية أو المكبوتة. وبإقرار الطفل بالاختلاف الجنسي والإقصاء، والغياب (حيث عليه أن يقلع عن ارتباطاته المبكرة بجسد الأم ويحترم حاجز غشيان المحارم)، أى بإدراكه أن هويته كذات تتشكل من خلال علاقات اختلافه وتشابهه مع الذات الأخرى المحيطة به، يتم الطفل المرور الناجح من عقدة أوديب. وينتقل من الخيالي إلى الرمزي.

* من المعروف أن معنى الدالول اللغوي عند سوسور يتحدد من خلال بعدين: أولهما هو البعد الأفقى التركيبى (موقع الدالول في تركيب الجملة وعلاقته بغيره من الدواليل والوحدات النحوية والقواعدية التي تحكم بنية هذه الجملة)، وثانيهما هو البعد العمودى الاستبدالى (الذى لا توجد مكوناته فعلياً في التركيب اللغوي مع أن هذا البعد القائم على الاستبدال الانتقائي يحكم دلالة الدالول ووضوحه). ولأن البعد الأفقى التركيبى يقوم على المجاورة والاندماج والتداخل فقد أسماه جاكوبسون بعداً كنانياً، لأن الكناية تقوم على هذه الأسس نفسها كما هو الحال في علاقة السبب بالنتيجة ودلالة الجزء على الكل وما إلى ذلك. وبالمقابل، فإن البعد العمودى يعمل من خلال الغياب، حيث يعتمد اختيار أو حضور أى دالول على تغيب واستبعاد ما كان يمكن أن يحل محله مكانياً ونحوياً (مبدأ المرافقة والتضاد)؛ بمعنى أن البعد العمودى يقوم عموماً على مبدأ التماثل والمثابرة مما يسمح بتسميته بالبعد الاستعارى لأن الاستعارة تقوم على المثابرة (والتقاييس والتماثل. ولقد أفاد لكان من تمييز جاكوبسون بين الاستعارة والكناية ورأى أن صيغ الاستعارة والكناية تفضى إلى إدراك الوظائف النفسانية. فالاستعارة تبوح بالأعراض المرضية (من خلال انتقاء دال واستبعاد غيره وكشف الصلة بينهما) أما الكناية فتكشف منبع الرغبة وتسهم في إدراك سببها وتفسيره. وبعبارة أخرى، فإن الآلية النفسية التي تنتج الأعراض تحتاج إلى المزاجية بين دالين: صدمة جنسية لا واعية وتغيرات داخل الجسم أو أفعال يقوم بها الجسم وهي لهذا استعارية. أما الرغبة اللاواعية، وهي الرغبة التي لا يمكن إزالتها أو إشباعها، فتتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع إلى آخر وهي لهذا كنانية. وتوقف الوظيفة الكنانية لا ينتج عرضاً بل فيتشاً.

المتعددة والمتناقضة في معرفتها الاختلاف وإنكارها له . والحال، أن لهذا الصراع بين اللذة / التنغيص، والتسيّد / الدفاع، والمعرفة / الإنكار، والغياب / الحضور، أهميته الأساسية بالنسبة للخطاب الكولونيالي. ذلك أن مشهد الفيتشية هو أيضاً مشهد تكرار وإعادة تفعيل لاستيهام بدئي؛ حيث ترغب الذات في أصلٍ نقي يتهدده انقسامه بصورة دائمة، نظراً لأن الذات لا بد أن تتخذ لها جنساً كيما تولد، وتقال.

وهكذا فإن الصورة النمطية-بوصفها الموضع الرئيسي من مواضع التذويت في الخطاب الكولونيالي، سواء بالنسبة للمستعمر أو المستعمر- هي مشهد استيهام ودفاع مماثل لمشهد الفيتشية، حيث تكون الرغبة في الأصالة مهددة باختلافات العرق، واللون، والثقافة. والحال، أن عنوان كتاب فانون، *بشرة سوداء، أقفحة بيضاء*، يلتقط على نحو رائع ما أدافع عنه من رأى، حيث يحول إنكار اختلاف الذات الكولونيالية إلى ضربٍ من سوء التطابق أو عدم الانسجام، إلى ضربٍ من التنكر المشوه الغريب أو الازدواج الذي يهدد بشطر الروح وبشرة الأنا غير المتميزة بأكملها. فإذا ما كانت الصورة النمطية ضرباً من التبسيط، فإن ذلك ليس لأنها ضربٌ من التمثيل الخاطي لواقع معين، بل لأنها شكل محتجز ومثبت من أشكال التمثيل يعمل - من خلال إنكاره لعب الاختلاف (الذي يتيح النفي*) عن طريق الآخر) - على خلق مشكلة لـ تمثيل الذات في تدليلات العلاقات النفسية والاجتماعية.

وحين يتحدث فانون عن تموقع الذات في خطاب الكولونيالية القائم على الصور النمطية، فإنه يوفّر لما أقول مزيداً من الصدقية. فالأساطير، والقصص، والتواريخ، والنوادر في ثقافة كولونيالية توفّر للذات نوعاً من الـ إما/أو الأصلية أو البدئية^(١٤). فهذه الذات إما أن تكون مثبتة في وعي للجسد بوصفه نشاطاً نافياً ليس غير أو بوصفه نوعاً جديداً من الإنسان، جنس جديد. وما ينكر الذات الكولونيالية، سواء كانت

* تنفي هنا بمعنى الإنكار. وحول التباسات الاستخدام التحليلي النفسي لهاتين الكلمتين يمكن للقارئ أن يعود إلى معجم مصطلحات التحليل النفسي، تأليف جان لابلاش وج.ب. بونفاليس، ترجمة د. مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص ١٢٨.

مستعمرة أو مستعمرة، هو ذلك الشكل من النفي الذي يتيح منفذاً لمعرفة الاختلاف. وإمكانية الاختلاف والسريان تلك هي التي تطلق دال البشرية / الثقافة من إसार ضروب التثبيت التي يقيمها التنميط العرقي، والتحليل المنطقي للدم، وإيديولوجيات السيطرة أو الانحطاط العرقي والثقافي. يقول فانون قانطاً: أني يمّ الزنجي وجهه يبقى زنجياً^(١٥)؛ فعرقه يغدو دالاً لا سبيل إلى اجتثاثه على ما في الخطاب الكولونيالي من اختلافٍ منفي. ذلك أن الصورة النمطية تعوق اشتغال دالّ العرق والإفصاح عنه كما تعوق أي شيء آخر ما عدا ثبات هذا الدال بوصفه عنصرية. فنحن نعرف مسبقاً وعلى الدوام أن السود فاسقون، والآسيويين منافقون...

(ج)

ثمة مشهذان أوليان* في كتاب فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء: أسطورتان عن أصل الوسم الذي تُوسم به الذات ضمن الممارسات والخطابات العنصرية في ثقافة كولونيالية. ففي إحدى المناسبات تعمد فتاة بيضاء إلى تثبيت فانون في نظرة وكلمة وهي تلفت لتتماهى مع أمها. وتتردد أصدااء هذا المشهد إلى ما لانهاية في كامل مقالة فانون «واقعة السواد»: انظري زنجي... ماما، انظري الزنجي! أنا خائفة. ويستنتج فانون: ما الذي يمكن لذلك أن يمثله بالنسبة لي سوى حالة من البتر، والاستئصال، والنزف الذي رشق جسدي كله بدم أسود^(١٦). كما يلح فانون أيضاً على تلك اللحظة الأولية حين يواجه الطفل الصور النمطية العرقية والثقافية في قصص الأطفال، حيث يُقدّم الأبطال البيض، والشياطين السود كمواضع للتعيين الإيديولوجي والنفسي للهوية. ومثل هذه الضروب من الدراما تؤدي في المجتمعات الكولونيالية كلَّ

* المشهد الأولي أو الأصلي primal scene: مصطلح فرويدي يشير إلى تجربة طفلية صادمة تنتظم في نوع من السيناريو أو المشهد ويلاحظها الطفل أو يفترضها استناداً إلى بعض المؤشرات، ومن ثم يتصورها في استيهاماته. ومن أهم المشاهد الأولية مشهد العلاقة الجنسية بين الوالدين، والتي يؤولها الطفل عادة على أنها فعل عنف من قبل الأب (على الأم).

يوم، كما يقول فانون، مستخدماً استعارةً مسرحية - هي المشهد - تؤكد على المرئى والمشاهد. والحال، أننى أريد أن ألعب على كلا هذين المعنيين اللذين يشيران فى آن معاً إلى موقع الاستيهام والرغبة وإلى منظر التذويت والقوة.

ليس صعباً أن نتبين الدراما التى تشكل أساس هذه المشاهد الكولونىالية الدراماتيكية اليومية. ففى كل مشهد من هذه المشاهد تدور الذات حول محور الصورة النمطية كما تعود إلى نقطة أو موضع من مواضع التماهى الكلى. فتحدية الفتاة تعود إلى أمها فى تبينها النمط الزنجى وإنكارها له، والطفل الأسود يعود عن نفسه أو ينصرف عنها، وعن عرقه، فى تماهيه الكلى مع إيجابية البياض الذى هو لون وليس لوناً فى آن معاً. ففى فعل الإنكار والتثبيت تعود الذات الكولونىالية إلى نرجسية الخيالى* وتعيينه لهوية أنا مثالى أبيض وكامل. وما توضحه هذه المشاهد الأولية هو أن النظر / السمع / القراءة كمواضع للتذويت فى الخطاب الكولونىالى هى بمثابة دليل على أهمية المخيال البصرى والسمعى بالنسبة لـ توارىخ المجتمعات^(١٧).

وأريد فى هذا السياق على وجه التحديد أن أُلَمِّعَ باقتضاب إلى إشكالية أن ترى / أن تكون مرئياً. حيث أقترح من أجل إدراك الذات الكولونىالية بوصفها أثراً من آثار القوة التى تتسم بأنها منتجة - ضابطة و ملدّة - أن نرى إلى رقابة القوة الكولونىالية

*الخيالى، أحد السجلات الثلاثة الأساسية التى أشار إليها لاكان. ففى المرحلة الباكرة من تطوره لا يكون الطفل قادراً بعد على تلمس أى تمييز واضح بين الذات والموضوع، أو بينه وبين العالم الخارجى. وهذه الحالة من حالات الكينونة هى ما يدعوه لاكان بـ الخيالى، ويعنى به شرطاً تفنقرفيه الذات إلى أى مركز محدد. وتبدرفيه وهى تعبر إلى الموضوعات، وخاصة جسد الأم، والموضوعات تعبر إليها فى تبادل و خلط للهويات مغلق لا ينقطع ودونما حاجز. ومضى فى مرحلة المرأة، التى يبدأ فيها بالحدوث، من ضمن حالة الكينونة الخيالية هذه، أول تطوير لأننا، أو صورة متكاملة عن الذات، فإن علاقة الطفل بهذه الصورة لا تزال من نوع خيالى، حيث الصورة هى ذاته وليست ذاته فى آن معاً، وبذا تكون ضبابية الحد بين الذات والموضوع لا تزال سائدة على الرغم من بدء سيرورة ابتناء مركز للذات. والخيالى بالنسبة للاكان هو ذلك الميدان من الصور التى تتماهى معها، ولكننا بفعلنا ذاك نساق إلى سوء إدراك وسوء تمييز ذواتنا. والأننا، بالنسبة للاكان، ليس سوى تلك السيرورة النرجسية التى ندعم على أساسها معنى خيالياً ذات موحدة من خلال إيجادنا لشيء فى العالم يمكننا التماهى معه. وبكلمة فإن هذا السجل يصطبغ بغلبة العلاقة مع صورة الآخر الشبيه وعلاقة الشخص النرجسية أساساً بأننا.

على أنها تعمل بالعلاقة مع نظام الدافع إلى النظر. وهذا معناه أن الدافع الذي يمثل الالتذاذ بالرؤية، والذي يتخذ من النظرة موضوعاً لرغبته، مرتبط بكل من أسطورة الأصول، والمشهد الأولى، وإشكالية الفيتشية ويموقع الموضوع المنظور إليه ضمن علاقة خيالية. فالمراقبة، شأن التلصصية، لابد أن تعتمد في فعاليتها على القبول **الفعال** الذي يمثل لازمتها الواقعية أو الأسطورية (لكنه علي الدوام واقعي كأسطورة) ويرسخ في فضاء النظر وهم علاقة الموضوع^(١٨)*(التشديد لي). . والحال، أن تجاذب هذا الشكل من القبول في تحديد الموضوع - الواقعي كأسطورة - هو التجاذب الذي تدور حوله الصورة النمطية ويلقى الضوء على ذلك الارتباط الحاسم بين اللذة والقوة مما يلح عليه فوكو لكنه يخفق، في اعتقادي، في أن يفسره .

بيد أن **تشرحي الخطاب الكولونيالي** يظل ناقصاً ما لم أموقع الصورة النمطية، بوصفها نموذجاً محتجراً وفيتشياً من التمثيل، ضمن حقل تعيين الهوية الخاص بها، والذي سبق أن حددته في توصيفي لمشهدى قانون الأولين بأنه ترسيمة الخيالي اللاكانية. فهذا الأخير^(١٩). هو التحول الذي يعتري الذات في طور المرأة*** التكويني، حين تتخذ تلك الذات صورة مميزة تتيح لها أن تطرح أو تفترض سلسلة

*****علاقة الموضوع** object relation: مصطلح تحليلي نفسي يدل على أسلوب علاقة الشخص مع عالمه، فهذه العلاقة هي نتيجة معقدة وكلية لشكل ما من أشكال تنظيم الشخصية، ولمقاربة متفاوتة في درجة هواميتها للموضوعات، ولشكل ما من أنماط الدفاع المفضلة.

*****طور المرأة عند لاكان** هو مرحلة من مراحل تكوين الكائن الإنساني بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر من الحياة، وضمن حالة الخيالي. حيث يجد الطفل الصغير في المرأة صورة يختبر فيها وحدة مرضية ومدة لا يختبرها في جسده الخاص، لكن هذه الصورة هي صورة مغتربة ولا تزال من نوع خيالي، لأن الطفل يسعى تمييز ذاته فيها. فهي ذاته وليست ذاته في آن واحد، لأن ضبابية الحد بين الذات والموضوعات لا تزال سائدة. ومع هذا فإن الطفل يكون قد بدأ سيرورة ابتناء مركز للذات. وهذه الذات، كما توحى وضعية المرأة، هي نرجسية أساساً. حيث يتم التوصل إلى معنى أنا من خلال اكتشاف أن أنا منعكسة إلى الذات من موضوع أو شخص في العالم هو جزء من ذواتنا - نتماهى معه - وليس ذواتنا مع ذلك، بل شيء غريب. ويمكن قراءة وضعية المرأة بوصفها نوعاً من الاستعارة، حيث تكشف مفردة (هي الطفل) شبيهاً لها في آخر (هو الانعكاس). ويرى لاكان أن هذه الصورة تنطبق على الخيالي ككل. فهو عالم كمال ووفرة تعكس فيه الموضوعات ذاتها في بعضها البعض ضمن دائرة مغلقة دون انقطاع ودون اختلافات أو تقسيمات واقعية، ودون افتقارات أو إقصاءات من أي نوع. ولكن، بقدر ما تصطبغ العلاقة بين الأشخاص لاحقاً بآثار مرحلة المرأة، فإنها تصبح - بحسب لاكان - علاقة خيالية، ثنائية، محكوم عليها بالتوتر العدواني، حيث يتكون الأنا كآخر، ويتكون الآخر كأنا.

من ضروب التكافؤ، والتماثل، والهوية بين موضوعات العالم المحيط. بيد أن هذا التوقع إشكالي هو ذاته، ذلك أن الذات تجد نفسها أو تدركها من خلال صورة هي في آن معاً مولدة للاغتراب ومنطوية تالياً على ضربٍ من المواجهة. وهذا ما يشكل أساس العلاقة الوثيقة بين شكلي تعيين الهوية المتواطئين مع الخيالي، ألا وهما النرجسية والعدوانية. فهذان الشكلان على وجه التحديد من أشكال تعيين الهوية هما ما يشكل الاستراتيجية المسيطرة لدى القوة الكولونيالية التي تمارس بالعلاقة مع الصورة النمطية التي توفر - بوصفها شكلاً من القناعة المتعددة والمتناقضة - معرفةً بالاختلاف وإنكاراً أو تقنيماً له في الوقت ذاته. وبذا يكون امتلاء الصورة النمطية - أي صورتها ك هوية - مهدداً دوماً بالنقص شأنه في ذلك شأن طور المرأة.

وبذا يكون بناء الخطاب الكولونيالي تمفصلاً معقداً بين مجازات الفيتشية - استعارةً وكنايةً - والشكلين النرجسي والعدواني المتاحين - الخيالي في تعيين الهوية. وبذا يكون الخطاب العرقي القائم على الصور النمطية استراتيجية رباعية الأطراف. حيث نجد ارتباطاً بين وظيفة الفيتش الاستعارية أو التقنيية والاختيار النرجسي للموضوع* كما نجد تحالفاً معاكساً بين التصوير الكنائى للنقص والطور العدواني من أطوار الخيالي. وبذا يكون ما يشكل الذات في الخطاب الكولونيالي هو مخزون أو ذخيرة من المواقع المتصارعة. حيث يكون اتخاذ أي موقع محدد، ضمن شكل خطابي نوعي، وفي ظرف تاريخي معين، إشكالياً على الدوام موضع ثبات واستيهاً على السواء. فهو يوفر هوية كولونيالية تؤدي - شأن جميع استيهامات الأصالة والبدء - في فضاء من التمزق والتهديد الصادرين عن تغاير المواقع الأخرى وفي مواجهة هذا الفضاء. فلكي يكون التدليل الذي تمارسه الصورة النمطية ناجحاً، فإن هذه الأخيرة - بوصفها شكلاً من القناعة المنشطرة والمتعددة - تحتاج إلى سلسلة متواصلة ومتكررة من الصور النمطية الأخرى. والسيرورة التي يُنقش من خلالها التقنيع الاستعاري على نقصٍ لا بد

* الاختيار النرجسي للموضوع narcissistic object-choice: هو اختيار الموضوع على غرار علاقة الشخص بنفسه، وبحيث يمثل الموضوع المختار هذا المظهر أو ذاك من الشخص عينه.

له من ثم أن يُخْفَى هي سيرورة تعطى الصورة النمطية كلاً من ثباتها وخاصيتها الهوامية، حيث ينبغي للقصص القديمة ذاتها، عن حيوانية الزنجي، أو استغلاق الكولي* أو غباء الإيرلندي، أن تحكى مرة أخرى من جديد (وبصورة قسرية)، كيما تقدّم ضروباً من الرضا والخوف مختلفة في كل مرة.

وفي أي خطاب كولونيالي معيّن، نجد أن المواقع الاستعارية / النرجسية والمواقع الكنائية/ العدوانية تعمل عملها في الوقت ذاته، متوازنة ذلك التوازن الاستراتيجي في علاقة واحدها بالآخر، شأنها في ذلك شأن لحظة الاغتراب التي تقف بمثابة تهديد لوفرة الخيالي، وشأن القناعة المتعددة التي تهدّد الإنكار الفيتشي. فذوات الخطاب تبني ضمن جهاز القوة الذي يحتوى - بكلا معنيي هذه الكلمة** - معرفة أخرى، معرفة محتجزة وفيتشية تعمل عبر الخطاب الكولونيالي بوصفها ذلك الشكل المحدود من الآخريّة الذي دعوته بالصورة النمطية. وإننا لنجد لدى فانون وصفاً لاذعاً لمفاعيل هذه السيرورة وآثارها على الثقافة المستعمرة:

عذاب متواصل وليس اختفاءً كاملاً للثقافة التي كانت قائمة في السابق. فالثقافة التي كانت ثقافة حيّة ومنفتحة على المستقبل، تغدو مغلقة، مثبتة في الوضع الكولونيالي، تزرع تحت نير الاضطهاد. ولأنها حاضرة، ومحنّطة في آنٍ معاً، فإنها تشهد ضدّ أهلها.... التحنيط الثقافي يفضي إلى تحنيط تفكير الفرد.... كما لو أن من الممكن لإنسان أن يتطور خارج ثقافة تعرفه ويقرر أن يتبنّاها(٢٠).

تحاول الاستراتيجية رباعية الأطراف التي وضعتها للصورة النمطية أن تقدّم لـ ذات الخطاب الكولونيالي، على نحو فيه شيء من التردد، بنيةً وسيرورةً. وما أريده الآن هو أن أتناول مشكلة التمييز أو التفرقة على أنها الأثر أو المفعول السياسي لمثل هذا

*الكولي cooli: هو عامل غير ماهر، تُدفع له أدنى الأجور، وخاصة في بعض أجزاء آسيا.

**أي بالمعنى الذي يشير إلى الاشتغال على الشيء واستيعابه من جهة وإلى السيطرة عليه والنحكم فيه من جهة أخرى.

الخطاب وأن أربط هذه المشكلة بسؤال العرق و البشرة . ومن أجل هذه الغاية ، فإنه من المهم أن نتذكر أن القناعة المتعددة التي ترافق الفيتشية لا تتسم بقيمة إنكارية وحسب بل ب قيمة معرفية أيضاً ، وهذه الأخيرة هي ما سأسعى وراءه الآن . ولكي نحسب هذه القيمة المعرفية فإن من الحاسم أن ننظر فيما يعنيه قانون حين يقول :

ثمة سعي وراء الزنجي ، فالزنجي هو حاجة ، لأن المرء لا يستطيع أن يواصل من دونه ، فثمة حاجة إليه ، إنما ليس من غير أن يجعل مستساغاً على نحو معين . ولسوء الحظ ، فإن الزنجي يطيح بالمنظومة ويخرق المعاهدات (٢١) .

لكي نفهم هذه الحاجة وكيف يجعل المحلى أو الزنجي مستساغاً لابد أن نعترف ببعض ضروب الاختلاف المهمة بين النظرية العامة في الفيتشية واستخداماتها المخصصة في فهم الخطاب العنصري . وأول ضروب الاختلاف هذه ، أن فيتش الخطاب الكولونيالي - ما يدعو قانون ترسيمة البشرة - ليس سرّاً كما هو حال الفيتش الجنسي . فالبشرة التي هي الدال الأساسي على الاختلاف الثقافي والعرقى في الصورة النمطية ، هي الأشد وضوحاً بين ضروب الفيتش ، حيث تدرك كنوع من المعرفة الشائعة ، في سلسلة من الخطابات الثقافية ، والسياسية ، والتاريخية ، وتلعب دوراً عاماً في الدراما العرقية التي تؤدي كل يوم في المجتمعات الكولونيالية . وثاني ضروب الاختلاف ، أن الفيتش الجنسي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ «الموضوع الجيد» ، فهو الدعامات التي تجعل كامل الموضوع مرغوباً ومحبوياً ، والتي تيسر العلاقات الجنسية بل وتستطيع أن تعزز شكلاً من أشكال السعادة . ويمكن النظر إلى الصورة النمطية أيضاً على أنها ذلك الشكل المثبت المحدد من أشكال الذات الكولونيالية والذي ييسر العلاقات الكولونيالية ويقيم شكلاً خطابياً من التقابل أو التضاد العرقى والثقافى تمارس القوة الكولونيالية تبعاً لمعطياته . فإذا ما زعم أن المستعمرين غالباً ما يكونون موضوعات للكراهية ، كان بمقدورنا أن نردّد مع فرويد :

إن العاطفة والعداء في التعامل مع الفيتش - اللذين يسيران بالتوازي مع إنكار الخصاء والاعتراف به - يكونان مختلطتين بنسب غير متساوية باختلاف الحالات ، بحيث يمكن تمييز الواحد منهما أو الآخر بمزيد من الوضوح (٢٢) .

وما يتبينه هذا القول هو ذلك المدى الواسع الذى تطوله الصورة النمطية، من الخادم المطيع إلى الشيطان، من المحبوب إلى المكروه، الأمر الذى يمثل تبدل وتحول مواقع الذات فى اشتغال القوة الكولونىالية الذى حاولت أن أفسره من خلال حركية منظومة الخطاب الكولونىالى الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية. غير أن ما يبقى حرياً بالتفحص هو بناء دالّ البشرية / العرق فى أنظمة الرؤية والخطابية تلك. الفيتشية، والنظر، والخيالى - التى جعلت ضمنها موقع الصور النمطية. فمن غير ذلك الأساس لا نستطيع أن نبني القيمة المعرفية لذلك الدالّ، تلك القيمة التى تمكّنا - كما أمل - من رؤية مكان الاستيهام فى ممارسة القوة الكولونىالية.

والحال أن سجالي يتكئ على قراءة معينة لإشكالية التمثيل الخاصة بالوضع الكولونىالية، كما يشير فانون:

تكمّن أصالة السياق الكولونىالى فى أن البنية التحتية الاقتصادية هى بنية فوقية أيضاً... فأنت غنى لأنك أبيض، وأنت أبيض لأنك غنى. وهذا هو السبب فى ضرورة التوسّع قليلاً بالتحليل الماركسى فى كل مرة نتناول فيها المشكلة الكولونىالية (٢٣).

وهنا إما أن يرى فانون على أنه ميمسك بتصور تأملى أو حتمى بسيط فيما يتعلق بالتدليل الثقافى / الاجتماعى، أو أن يقرأ على نحو شائق ومثير أكثر، على أنه يتخذ موقفاً مناهضاً للمذهب القائل بالكبت (مهاجماً ذلك التصور الذى يرى أن الإيديولوجيا - بوصفها ضرباً من سوء الإدراك أو سوء التمثيل - هى بمثابة كبت للواقعى). ولغاياتنا هنا، فإننى أميل إلى هذه القراءة الثانية التى توفر لممارسة القوة ضرباً من وضوح الرؤية، وتدعم السجال الذى يرى أن البشرية، بوصفها دالّ التمييز أو التفرقة، لابد أن تنتج أو تعالج بوصفها واضحة. وكما يقول بول أبوت فى سياق مختلف جداً، فإنه

فى حين ينفى الكبت موضوعه إلى اللاوعى، وينسى ويحاول أن ينسى النسيان، فإن التمييز لابد له أن يواصل استدعاء تمثيلات إلى الوعى، معززاً المعرفة الحاسمة بالاختلاف الذى تجسده هذه التمثيلات ومعيداً إليها حيويّتها باتجاه الإدراك الذى تقوم عليه فعالية التمييز.... الذى لابد له من أن يغتذى على حضور الاختلاف ذاته الذى هو موضوعه أيضاً (٢٤).

وما «يُقرُّ» التمييز- كما يتابع أبوت- هو الاحتجاز أو الانسداد الذي يقف في وجه بناء الاختلاف بناء مسبقاً وفي وجه اشتغاله: فهذا الكبت الذي يعترى الإنتاج يقتضى أن تكون معرفة الاختلاف مدبرة ببراءة، بوصفها طبيعية، أى أن تكون المعرفة مخترعة بوصفها إدراكاً بدئياً، وبوصفها نتيجة عفوية لـ وضوح ما هو واضح (٢٥).

إن هذا النوع، العفوى والواضح، على وجه التحديد من أنواع المعرفة هو الذي ينسب إلى الصورة النمطية. حيث يكون اختلاف موضوع التمييز واضحاً وطبيعياً في أن معاً، كما هو اللون بوصفه الدالول الثقافى / السياسى على الدونية والانحطاط، وكما هى البشرة بوصفها هويته الطبيعية. غير أن تناول أبوت لهذا الأمر يتوقف عند نقطة تعيين الهوية ويتواطأ على نحو غريب مع نجاح الممارسات التمييزية إذ يشير إلى أن تمثيلاتنا تقتضى كبت اشتغال الاختلاف، كما يرى أن القول بخلاف ذلك يعنى وضع الذات فى حالة من استحالة الإدراك، إذ أنها ستنتقل إلى الوعي تغاير الذات بوصفها مكان الإفصاح (٢٦).

وعلى الرغم من إدراك أبوت تلك الأهمية الحاسمة التى تحظى بها معرفة الاختلاف بالنسبة للتمييز وما يطرحه من إشكالية على الكبت، إلا أنه واقع فى إسار المكان الموحد الذى يتركه للإفصاح. فهو يكاد يشير إلى أن من الممكن لـ مؤول الخطاب التمييزى - ولو بصورة لحظية ووهمية - أن يكون فى موقع غير موسوم بالخطاب إلى الحد الذى يمكن عنده أن يحكم على موضوع التمييز بأنه طبيعى وواضح. وما يغفله أبوت هو الدور التيسيرى الذى يلعبه التناقض والتغاير فى بناء الممارسات السلطوية وتثبيتاتها الخطابية الاستراتيجية.

يقوم مفهومى الخاص عن الصورة النمطية - بوصفها - خيطاً رابطاً على تبين ومعرفة تجاذب تلك السلطة وتلك الأنظمة الخاصة بتعيين الهوية. فدور التعيين الفيتشى للهوية، فى بناء معارف تمييزية معتمدة على حضور الاختلاف، هو توفير سيرورة من الانشطار والقناعة المتعددة / المناقصة فى موضع النطق والتذويت. وهذا الانشطار الحاسم لأننا هو ما يتمثل فى توصيف قانون لبناء الذات المستعمرة بوصفها أثراً من آثار خطاب قائم على الصور النمطية: حيث تكون الذات مثبتة أساساً لكنها منشطرة ثلاثاً بين المعارف المتضاربة الخاصة بالجسد، والعرق، والأسلاف. فحين تغير الصورة النمطية على الترسيم الجسدية، تنهار هذه الأخيرة، وتحتل مكانها ترسيمة عرقية قائمة على لون البشرة.... ولا يعود الأمر متعلقاً بإدراكى

لجسدى بصيغة الشخص الثالث بل بإدراكي له بصيغة الشخص المثلث.... فلست مكاناً معيناً واحداً، بل مكانين، ثلاثة أمكنة (٢٧).

ويمكن أن تفهم هذه السيرة على أفضل وجه بالعلاقة مع الإفصاح عن القناعة المتعددة مما يقترحه فرويد في مقالته عن الفيتشية. فذلك الشكل من المعرفة الذى يتيح إمكانية الاشتغال على قناعتين متناقضتين فى وقت واحد، إحداها رسمية والأخرى سرية، إحداها قديمة والأخرى تقدمية، إحداها تفسح المجال لأسطورة الأصول والأخرى تفصح عن الاختلاف والانقسام، هو شكل غير قائم على الكبت. أما قيمته المعرفية فتكمن فى الاتجاه الذى يتخذه بوصفه ضرباً من الدفاع حيال الواقع الخارجى، وفى توفيره، كما يقول ميتز:

ذلك القالب الدائم، ذلك النموذج الأسمى للفعال لجميع تلك الانشطارات فى القناعة مما سيغدو الإنسان قادراً عليه منذ الآن فصاعداً فى أشد المجالات تنوعاً، ولجميع تلك التفاعلات المعقدة إلى ما لانهاية سواء كانت لا واعية أو واعية فى بعض الأحيان مما سيبيحه الإنسان لنفسه بين التصديق والتكذيب (٢٨).

واعتقادى - أنه من خلال هذا التصور للانشطارات والقناعة المتعددة - يغدو من الأسهل أن نرى ارتباط المعرفة والاستيهام، والقوة واللذة، الذى يؤثر بالغ التأثير على ذلك النظام المحدد من الوضوح الذى يجنده الخطاب الكولونيالى. فوضوح الآخر العرقى / الكولونيالى هو فى آن معاً موضع هوية (انظرى، زنجى) ومشكلة تعترض الانغلاق الذى تجرى محاولته ضمن الخطاب. ذلك أن تمثيل الانشطارات فى الخطاب يزرع الاضطراب فى معرفة الاختلاف بوصفه مواضع خيالية للهوية والأصل، كالأسود والأبيض. وما دعوته باللعب بين التناقضات الاستعارية / النرجسية والكنائية / العدوانية فى الخطاب الكولونيالى - تلك الاستراتيجية رباعية الأطراف الخاصة بالصورة النمطية - هو لعب يتبين على نحو حاسم الصورة المسبقة للرغبة بوصفها قوة يمكن أن تولد الاضطراب والصراع فى جميع أنظمة الأصالة التى كنت قد جمعتها معاً. ففى تحديد موضوع الدافع إلى النظر ثمة على الدوام عودة النظرة المنطوية على التهديد، وفى تعيين الهوية ضمن علاقة الخيالى ثمة على الدوام ذلك الآخر المولد

للاغتراب (أو المرأة) الذى يعيد صورته إلى الذات على نحو حاسم، وفى ذلك الشكل من الاستبدال والتثبيت الذى هو الفيتشية ثمة على الدوام أثر الضياع والغياب. ولكى نعبر عن ذلك بصورة محكمة نقول: إن معرفة الاختلاف وإنكاره يكونان مضطربين على الدوام بالسؤال المتعلق بتمثيل أو إعادة حضور الاختلاف وبنائه.

وبهذا المعنى، فإن الصورة النمطية هى موضوع مستحيل. ولهذا السبب بالذات، فإن ما تبذله الكولونيالية من جهود تتعلق بـ المعارف الرسمية - شبه العلمية، والتنميطية، والإدارية، والقانونية، والخاصة بتحسين النسل - هى جهود تكون متراكبة، عند موضع إنتاجها المعنى والقوة، مع الاستيهام الذى يضيف طابعاً درامياً على الرغبة المستحيلة فى أصل نقى، غير متباين. فالاستيهام الكولونيالى، الذى لا يشكّل هو ذاته موضوع الرغبة بل خلفيتها أو بيئتها، والذى لا يشكّل هو ذاته ضرباً من إسباغ هويات مسبقة أو الردّ والنسبة إليها، بل إنتاجاً لهذه الهويات فى نحو سيناريو الخطاب الكولونيالى، يلعب دوراً حاسماً فى تلك المشاهد اليومية من التذويت فى مجتمع كولونيالى يشير إليه قانون مرة بعد مرة. وكما هو الحال فى استيهامات أصول الجنس والجنسية، فإن إنتاجات الرغبة الكولونيالية تسم الخطاب بأنه بقعة مفضلة لأشدّ الارتكاسات الدفاعية بدائية، كالتحوّل ضد الذات، والتحوّل إلى النقيض، والإسقاط، والنفى (٢٩).

ومشكلة الأصل بوصفها إشكالية معرفةٍ عنصريةٍ وقائمةٍ على الصور النمطية هى مشكلة معقدة، وما قلته عن بنائها سوف يتضح من خلال إضاءةٍ نستمدّها من قانون. فالتصوير النمط ليس بناء صورة زائفة تغدو كبش فداء الممارسات التمييزية بقدر ما هو نص متجاذب من الإسقاط والاحتياف*، والاستراتيجيات الإستعارية والكنائية، والانزياح، وفرط التحديد، والإثم، والعدوانية ويقدر ما هو تقنيع وشطرنج المعارف الرسمية والهوامية بغية بناء مواقع الخطاب العنصرى وتقابلاته:

فى ذلك اليوم الشتوى الأبيض أُعيد إلى جسدى مبطوحاً،
مشوهاً، معاداً تلوينه، ومكسواً بالحداد. الزنجى حيوان،

*ورد الإسقاط فى هامش سابق، أما الاحتياف introjection: فهو عملية يقوم فيها الشخص بنقل موضوعات، أو صفات خاصة بهذه الموضوعات من الخارج إلى الداخل تبعاً لأسلوب استيهامى أو هوامى. ويتشكّل الأنا، عند فرويد، من خلال احتياف كل ما هو مصدر للذة وإسقاط كل ما هو عامل تنغيص على الخارج.

الزنجى ردىء، الزنجى وضع، الزنجى شنيع، انظرى:
زنجى، برد، الزنجى يرتجف، الزنجى يرتجف لأنه
بردان، الصبى الصغير يرتجف لأنه خائف من الزنجى،
الزنجى يرتجف من البرد ذلك البرد الذى يخرق العظام،
الصبى الصغير الجميل يرتجف لأنه يحسب أن الزنجى
يمور بالغضب، الصبى الصغير الأبيض يلقى بنفسه فى
حجر أمه: ماما، الزنجى يريد أن يأكلنى (٣٠).

إن سيناريو الاستيهام الكولونىالى هو ما يفصح - فى أدائه تجاذب الرغبة - عن
الحاجة إلى الزنجى، تلك الحاجة التى يحطمها الزنجى. ذلك أن الصورة النمطية هى
بديل وظل فى آن معاً. فمن خلال تقبل الآخر المصور نمطياً لأشد استيهامات
المستعمر وحشية واستجابته لهذه الاستيهامات (بمعناها الشعبى الشائع)، فإنه يكشف
شيئاً من استيهام موقع السيادة ذاك (بوصفه رغبة، دفاعاً). ذلك أنه إذا ما كانت
البشرة فى الخطاب العنصرى تعنى وضوح الدكنة، وتمثل دالاً رئيساً على الجسد
وتعالقاته الاجتماعية والثقافية، فإننا مضطرون لأن نتذكر ما قاله كارل أبراهام فى
عمله الأساسى عن الدافع إلى النظر (٣١)، حيث يرى أن القيمة اللدنية للدكنة تكمن فى
ضرب من الانسحاب بغية عدم معرفة أى شىء عن العالم الخارجى. إلا أن معناها
الرمزى يظل متجاذباً على طول الخط. فالدكنة تدل على كل من الولادة والموت فى
آن معاً، وهى فى الأحوال جميعاً رغبة فى العودة إلى امتلاء الأم، رغبة فى خط من
الرؤية والأصل لا انكسار فيه ولا تباين.

بيد أنه من المؤكد أن ثمة مشهداً آخر من مشاهد الخطاب الكولونىالى يلبنى فيه
المحلى أو الزنجى حاجة الخطاب الكولونىالى، حيث يكون الانشطار الهدام قابلاً للبرء
والتعويض ضمن استراتيجية من الضبط أو التحكم الاجتماعى والسياسى. وبذا يبدو
صحيحاً أن سلسلة التدليل الصورية النمطية مختلطة، ومتعددة الأشكال، ومنحرفة،
وتقف بمثابة إفصاح عن قناعة متعددة. فالأسود همجى (آكل للحوم الآدمية)، إلا أنه
أيضاً وفى الوقت ذاته أخلص الخدم وأجلهم (حامل الطعام)، وهو تجسيد للجنس الهائج
وبرىء براءة الأطفال، وهو مبهم، وبدائى، وساذج كما هو أخبر الخبراء بالحياة
والناس وأبرع كذاب ومتلاعب بالقوى الاجتماعية. ر: لا يتم إضفاء الطابع الدرامى

عليه في كل حالة من هذه الحالات هو ضرب من الفصل - بين الأعراق، والثقافات، والتواريخ، ضمن التواريخ - فصل بين ما قبل وما بعد مما يعيد على نحو موسوس اللحظة الأسطورية، أو التفارق الأسطوري.

وعلى الرغم من ضروب التشابه البنيوي مع لعب الحاجة والرغبة في الاستيهامات الأولية*، إلا أن الاستيهام الكولونيالي لا يحاول أن يغطي على لحظة الفصل تلك. فهو أشد تجاذباً من أن يفعل ذلك. وهويطرح - من جهة أولى - ضرباً من الغائية المتمثلة في إمكانية أن تتزايد على نحو مطرد قابلية المحلي للإصلاح في ظل شروط معينة من الضبط والتحكم الكولونيين. إلا أنه - من جهة ثانية - يبدى ذلك الفصل على نحو فعال، ويجعله أشد وضوحاً. ووضوح هذا الفصل، في إنكاره على المستعمر قدرته على حكم ذاته، وعلى الاستقلال، والتمتع بأنماط المدنية الغربية، هو الذي يعمل على إقرار النسخة والرسالة الرسميتين من القوة الكولونيالية.

إن الخطاب العنصري الصوري النمطي ينقش - في لحظته الكولونيالية - شكلاً من الحكومية يتأثر أعماق التأثير، في تشكيله المعرفة وممارسته القوة، بضرب من الانشطار المنتج. فبعض ممارساته تدرك اختلاف العرق، والثقافة، والتاريخ على النحو الذي بلورتها عليه المعارف الصورية النمطية والنظريات العرقية والتجربة الكولونيالية في ميدان الإدارة، فتمأسس على هذا الأساس سلسلة من الإيديولوجيات السياسية والثقافية التي تتميز بأنها متحيزة، وتمييزية، وأثرية، وقديمة، وأسطورية، وتدرك إدراكاً حاسماً على أنها كذلك. وبمعرفة السكان المحليين من خلال هذه المصطلحات، فإن أشكال الضبط والتحكم السياسي السلطوية والتمييزية تعتبر ملائمة ومناسبة. وبذا يحكم على السكان المستعمرين بأنهم سبب المنظومة ونتيجتها في آن معاً، فيحتجزون في حلقة من التأويل. حيث تكون واضحة ضرورة مثل هذا الحكم الذي تبرره تلك الإيديولوجيات الأخلاقية والمعارية عن الرقي الذي يدرك على أنه الرسالة الحضارية أو واجب الرجل الأبيض. غير أننا نجد في جهاز القوة الكولونيالية

* الاستيهامات الأولية أو الأصلية، هي البنى الاستيهامية النمطية (من مثل الحياة الرحمية، المشهد الأولى، الخصاء، الغواية) التي يجدها التحليل النفسي في أساس تنظيم الحياة الاستيهامية، وذلك مهما كانت طبيعة تجارب الشخص الذاتية. ويفسر فرويد الطابع الكوني لهذه الاستيهامات في كونها تشكل تراثاً ينتقل عبر الأجيال.

ذاته منظومات وعلومًا حديثة في الحكم، وأشكالاً غريبة تقديمية في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي توفر التبرير الظاهر لمشروع الكولونيالية، وهذا سجال كان قد ترك أثره، جزئياً، على كارل ماركس. والحال، أن الموقع الذي تتواجد فيه معاً كل هذه الأمور هو المكان الذي تستخدم فيه استراتيجيات التهميش والتراتب في تدبير المجتمعات الكولونيالية. وإذا ما كان مبرراً ما استنتجته من قانون بشأن ذلك الوضوح الخاص الذي يميز القوة الكولونيالية، فإنني أتوسع بذلك لأقول إن هذا الوضوح هو شكل من الحكومية يعمل فيه الفضاء الإيديولوجي بطرائق تعاونية صريحة ومنفتحة مزيداً من الانفتاح مع الحاجات أو الضرورات السياسية والاقتصادية. فالتكتلات تدعمها الكنيسة التي تدعمها المدرسة، والمعسكر تدعمه الخطوط المدنية بكل ما لديها من القوة. وما يجعل مثل هذا الوضوح الذي يميز مؤسسات القوة وأجهزتها ممكناً هو أن ممارسة القوة الكولونيالية تجعل علاقة هذه المؤسسات والأجهزة غامضة، وتنتجها على أنها ضروب من الفيتش، أو مشاهد من التفوق الطبيعي/ العرقي. وحده مقر الحكم أو كرسيه يكون في مكان آخر، غريباً تفصله تلك المسافة التي تعتمد عليها المراقبة فيما تمارسه من استراتيجيات التشييء والمعيارية والضبط.

أما كلمة الختام فهي لقانون:

سلوك (لمستعمر) هذا ينم عن عزم على التشييء، والتقييد، والحبس، والقسوة. فعبارات مثل أعرفهم و تلك هي حالهم، تبين هذا التشييء الأقصى وقد تحقق بنجاح....

ثمة من جهة أولى ثقافة يمكن أن نتبين فيها خصائص الدينامية، والنماء، والعمق. في حين نجد قبالتها (في الثقافات الكولونيالية) ملامح، وغرائب، وأشياء، لكننا لا نجد بنية أبداً (٣٢).

هوامش الفصل الثالث:

١- J.Derrida, "Structure, sign and play in the discourse of human sciences", in his Writing and Difference, Alan Bass (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1978). P. 284.

٢- S. Feuchtwang, "Socialist, feminist and anti - racist struggles" , m/f , no.4 (1980), P. 41.

٣- S. Heath, "Film and system , terms of analysis" , Part 11 , Screen , vol. 16, no. 2 (summer 1975) , P.93.

٤- Screen, vol.24, no.2 (January/ February 1983).

٥- على سبيل المثال، فإن بارت - وقد نزع مركزية الدالول - يجد اليابان جلية واضحة على نحو مباشر ويوسّع إمبراطورية الدواليل الفارغة توسيعاً كونياً. فالـيابان لا يسعها أن تكون إلا نقيض الغرب:

في المنزل الياباني المثالي، الخالي أو يكاد من الأثاث، ليس ثمة مكان يشير إلى التملك بأية صورة من الصور، لا مقعد، لا سرير، لا منصدة مما يوفر موضعاً يمكنه منه للجسد أن يؤسس نفسه كذات (أو كسيد) في مكان. بل إن مفهوم المركز ذاته هو مفهوم مرفوض (الأمر الذي يسبب إحباطاً شديداً للإنسان الغربي الذي لديه كرسيه ذا الذراع وسريره أنى اتجه، والذي هو المالك لموقع منزلي). انظر:

R. Barthes , L'Empire des Signes, Noël Burch (trans.) To the Distant Observer (London: Scolar press, 1979) , PP. 13 - 14

ومن أجل قراءة لكريستيفا ذات صلة بسجالي هذا، انظر:

G. Spivak , "French feminism in an international frame" , Yale French Studies , no. 62 (1981) , PP. 154 - 84.

- ٦- سوف أطور هذا المفهوم مزيداً من التطوير في الفصل السادس.
- ٧- E. Said, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978) P.72.
- ٨- ibid. , P 206.
- ٩- ibid. , P 273.
- ١٠- ibid, pp. 85 - 9.
- ١١- M. Foucault , "The confession of the flesh" , in his Power / Knowledge (Brighton: Harvester press, 1980) , PP. 196.
- ١٢- ibid., p.195.
- ١٣- S. Freud, "Fetishism" (1927) in On Sexuality , Vol. VII, Pelican Freud Library (Harmondsworth: Penguin Books, 1981) , P. 345 ff; C.Metz, Psychoanalysis and Cinema: the Imaginary Signifier (London: Macmillan, 1982) , PP. 67 - 78; S.Neale, "The same old story: stereotypes and differences" , Screen Education, nos 32 - 3 (Autumn- Winter 1979 - 80), PP. 33 - 7.
- ١٤- F. Fanon, Black Skin, White Masks (London: Pluto Press, 1991); "The fact of Blackness", PP 109 - 40.
- ١٥- ibid, see PP.117 , 127.
- ١٦- ibid. pp. 111 - 14.
- ١٧- Metz, Psychoanalysis and Cinema, PP 59 - 60.
- ١٨- ibid. , pp. 62 - 3.
- ١٩- يمكن للقارئ أن يجد تناولاً ممتازاً لمفهوم الخيالي عند لاكان في:
- J.Rose, "the imaginary", in Colin MacCabe (ed.) the Talking Cure (London: Macmillan, 1981).
- ٢٠- F.Fanon,"Racism and culture", in his Toward the African Revolution, H. Chevalier (trans.) (London: Pelican , 1970), P.44.

Fanon , Black skin, White Masks , P114.	-21
Freud, "Fetishism", P.375.	-22
F. Fanon, The Wretched of the Earth (Harmondsworth: Penguin Books 1969).	-22
P. Abbot, "Authority", <i>Screen</i> , vol. 20 , no.2 (Summer 1979) , PP. 15 - 16.	-24
ibid. , p.16.	-25
ibid.	-26
Fanon, Black Skin , White Masks , P112.	-27
Metz, Psychoanalysis and Cinema . P.70.	-28
J. Laplanche and J.B. Pontalis. "Phantasy (or fantasy)", in their The Language of Psychoanalysis (London: Hogarth Press, 1980) P. 318.	-29
Fanon, Black Skin, White Masks , P.80.	-30
K.Abraham,"transformations of scopophilia", in his Selected Papers in Psychoanalysis (London: Hogarth Press. 1978)	-31
Fanon , "Racism and culture", P.44.	-32

عن التنكر والإنسان تجاذب الخطاب الكولونيالى

بقدر ما يكون التنكر متميزاً عما يمكن أن ندعوه ذاته التي تقف خلفه، فإنه يكشف عن شيء ما ويوح به. فنتيجة التنكر هي التمويه.... وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفية، بل أمر ترقيش قبالة خلفية مرقشة، تماماً كما هو الحال في تقنية التمويه التي تمارس في الحرب بين بنى البشر.

جاك لاكان، الخط والضوء، عن التحديقة^(١)

ليس في محله أن نناقش في مثل هذا الوقت تلك السياسة الأصلية التي تلعم على كل مستعمرة من مستعمرات الإمبراطورية البريطانية بتمثيل يحاكي ما في الدستور البريطاني. أما حين ينسى المخلوق الذي أنعم عليه بكل هذا مغزاه الحقيقي ويتجراً على تحدى البلد الأم، بدفع من أهمية متوهمة يسبغها على الممثلين وصولجانات السلطة وجميع أدوات التشريع الإمبراطورى ومراسمه، فإن على البلد الأم أن يلوم نفسه على حماقة إنعامه بمثل هذه المزايا على شرط اجتماعى لا يشتمل على أى مبرر فعلى لمثل هذا الوضع الرفيع. يبدو أننا نسينا أو أغفلنا واحداً من المبادئ الأساسية فى نظام سياستنا الكولونىالية، ألا وهو مبدأ التبعية الكولونىالية. فمنح مستعمرة من المستعمرات أشكال الاستقلال هو أمر يدعو إلى السخرية؛ ذلك أنها لن تعود مستعمرة ساعة واحدة إذا ما تمكنت من الحفاظ على موقف مستقل.

سير إدوارد كست، تأملات فى شئون غربى أفريقيا...

موجهة إلى المكتب الكولونىالى، هاتشرد، لندن، ١٨٣٩.

غالباً ما يتكلم خطاب الكولونيالية الإنجليزية ما بعد التنوير بلسان متشعب، لا بلسان كاذب. وإذا ما كانت الكولونيالية تضطلع بالقوة باسم التاريخ، فإنها تمارس سلطتها مرةً بعد مرةً عبر صور من الهزل والسخرية. ذلك أن القصد الملحمي الذي ترمى إليه الرسالة الحضارية، الإنسانية إنما ليس تماماً بحسب القول الشهير الذي جاء على لسان لورد روزبيري، و المكتوبة بإصبع الله^(٢)، غالباً ما ينتج نصاً غنياً بتقاليد الـ *trompe l'oeil* والمفارقة الساخرة، والتنكر والتكرار. وفي هذا التحول الهزلي من مثل الخيال الكولونيالي الرفيعة إلى مفاعيله الأدبية المحاكاتية الوضيعة، يبرز التنكر كواحدة من أشد استراتيجيات القوة والمعرفة الكولونياليتين دهاءً وفعالية.

يمثل التنكر ضرباً من التسوية المنطوية على مفارقة ساخرة، وذلك ضمن اقتصاد الخطاب الكولونيالي الذي يتسم بانطوائه على عناصر متصارعة والذي يصفه إدوارد سعيد^(٣) بأنه ضرب من التوتر بين الرؤية الشمولية التزامنية الخاصة بالسيطرة (وما تولده من الحاجة إلى هوية وحالة من الركود والسكون) وبين الضغط المقابل الذي يمارسه التاريخ (وما يولده من تغير واختلاف). وإذا ما كان لى أن أعدل الصيغة التي وضعها صموئيل وبيبر بخصوص رؤية الخصاء المولدة للتهميش^(٤)، فإن بمقدوري القول إن التنكر الكولونيالي هو الرغبة في آخر معدل أو مصلح وقابل للمعرفة، بوصفه ذاتاً لاختلاف هو الشيء ذاته تقريباً، إنما ليس تماماً. وما يعنيه ذلك هو أن خطاب التنكر مبنى حول ضرب من التجاذب، فلكي يكون التنكر فعالاً، ينبغي ألا يكف عن إنتاج انزلاقه، وإفراطه، واختلافه. وبذا فإن سلطة هذا النمط من الخطاب الكولونيالي الذي أدعوه بالتنكر تكون مترعة بحالة من عدم الحسم: حيث يظهر التنكر بمثابة تمثيل لاختلاف هو ذاته سيرورة من الإنكار. وبذا يكون التنكر دالول إفصاح مزدوج، استراتيجية معقدة من التعديل والإصلاح، والتنظيم، والضبط، تعمل على «تملك» الآخر بينما هي تظهر القوة. كما يكون في الوقت ذاته دالولاً على حالة من عدم التملك، دالول اختلاف أو عناد يضافي التماسك على ما لدى القوة الكولونيالية من وظيفة استراتيجية مهيمنة، ويعزز المراقبة، كما يطرح تهديداً يلزم كلاً من المعارف المعيارية وقوى الضبط.

وتأثير التنكر على سلطة الخطاب الكولونيالي تأثير عميق ومولد للاضطراب. ذلك أن حلم المدنية ما بعد التنوير، إذ «يضيف المعيارية، على الحالة الكولونيالية أو الذات

الكولونيالية، إنما يُغَرَّب لغة الحرية التي يتكلم بها ويُنتَجُ معرفةً أخرى بمعاييره . ويمكن أن نتبين التجاذب الذي يملئ هذه الاستراتيجية على هذا النحو في المقالة الثانية لجون لوك، على سبيل المثال، هذه المقالة التي تُلْطِطُ لتكشف عما في استخدام كلمة «العبد» من تقييد للحرية: حيث يستخدم هذه الكلمة على نحو وصفي وبسيط أولاً- كمحلٍّ لشكلٍ مشروع من أشكال التملك، ومن ثم كمجاز يشير إلى ممارسة للقوة لا تطاق ولا شرعية لها. أما ما يفصح عنه في تلك المسافة بين الاستخدامين فهو الاختلاف المطلق المتخيل بين ولاية كارولينا الكولونيالية وحالة الطبيعة الأصلية.

والحال، أن الأمثلة التي سأقدمها عن المحاكاة الكولونيالية تأتي من هذه المنطقة الواقعة بين التنكر والسخرية، حيث تكون الرسالة الحضارية، الإصلاحية مهددة بالتحديقة المزيفة التي يحدّقها صنوها أو نظيرها الذي يمارس الضبط. وما تشترك به هذه الأمثلة جميعاً هو نوع من السيرورة الخطابية التي لا يقتصر الأمر فيها على قيام الإفراط أو الانزلاق اللذين ينتجهما تجاذب التنكر (الشيء ذاته، إنما ليس تماماً) بـ شقّ الخطاب، بل يتعدى ذلك إلى تحوُّله إلى ضرب من الارتباب أو انعدام اليقين الذي يثبت الذات الكولونيالية بوصفها حضوراً «جزئياً». وما أقصده بـ جزئي هو ناقص وافتراضى على حد سواء. لكان ظهور الكولونيالي ذاته متوقف في تمثيله على ضرب استراتيجي من التقييد أو الحظر ضمن الخطاب المرجعي الموثوق ذاته. فنجاح التملك الكولونيالي يتوقف على تكاثر موضوعات غير متمكة تضمن إخفاقه الاستراتيجي، بحيث يكون التنكر شبيهاً وتهديداً في آن معاً.

يمثل بحث تشارلز غرانت ملاحظات بشأن الحالة الاجتماعية لرعايا بريطانيا العظمى من الآسيويين (١٩٧٢) (٥) نصاً كلاسيكياً فيما يتعلق بمسألة الجزئية، فلا يبرزه في ذلك سوى كتاب جيمس مل تاريخ الهند باعتباره أشهر وصف للأخلاقيات والسلوكيات الهندية عرفته أوائل القرن التاسع عشر. فحلم غرانت بنظام إنجيلي للتعليم التبشيري الذي يستخدم اللغة الإنجليزية وحدها دون أي تنازل كان نابعاً- في جزء منه - من قناعة بضرورة القيام بإصلاح سياسى على الطريقة المسيحية، كما كان نابعاً - في جزء آخر- من إدراك أن توسع حكم الشركة في الهند يقتضى نظاماً في تكوين الذات - أو إصلاحاً للسلوكيات، كما يقول غرانت - يوفر للكولونيالي إحساساً

بالهوية الشخصية كالذى لدينا. ولأن غرانت كان واقعاً بين الرغبة فى الإصلاح الدينى والخشية من أن يهيج الهنود طلباً للحرية، فإنه يلمح على نحو فيه مفارقة وتناقض إلى أن انتشار المسيحية «الجزئى»، وتأثير الترقى الأخلاقى «الجزئى»، سوف يؤديان إلى بناء شكل ملائم من الذاتية الكولونىالية. وبعبارة أخرى، فإن ما يقترحه هو سيرة إصلاح يمكن للتعاليم المسيحية من خلالها أن تتواطأ مع الممارسات الطائفية المحدثة للشقاق والانقسام بحيث تمنع قيام التحالفات السياسية الخطيرة. وبذا ينتج غرانت دون أن ينتبه أو يتعمد، معرفة بالمسيحية ترى فيها شكلاً من أشكال الضبط والتحكم الاجتماعى يتعارض مع الادعاءات المعلنة التى تشرعن خطابه. وإذا يشير غرانت أخيراً إلى أن الإصلاح الجزئى سوف ينتج شكلاً فارغاً من محاكاة (التشديد لى) السلوكات الإنجليزية التى تحصنهم (أى الرعايا الكولونىاليين) على البقاء تحت حمايتنا^(٦)، فإنه يسخر من مشروعه الأخلاقى وينتهك بدهية المسيحية - تلك العقيدة التبشيرية المركزية - التى تحظر أى تساهل مع العقائد الوثنية.

أما المبالغات المنافية للمنطق والموجودة فى «تقرير» ماكولى (١٨٣٥) - والذى يبدى تأثيراً عميقاً بـ «ملاحظات غرانت» - فتظل تسخر من التعليم الشرقى إلى أن تواجه تحدياً يتمثل بتصوّر ذات كولونىالية مصلحة. وعندما فإن تراث الإنسانية الأوربية العظيم لا يبدو قادراً إلا على السخرية من نفسه. فماكولى لا يستطيع أن يتصور عند تقاطع التعليم الأوربى والقوة الكولونىالية أى شىء سوى طبقة من المؤلّين تقف بيننا وبين الملايين ممن نحكمهم، طبقة من الأشخاص هنود الدم واللون، لكنهم إنجليزيون فى أذواقهم، وآرائهم، وأخلاقهم، وذكائهم^(٧) وبعبارة أخرى، أشخاص متذكرون ترعرعوا فى مدارسنا الإنجليزية، كما كتب أحد نشطاء التعليم التبشيرى عام ١٨١٩، كيما نشكل سلكاً من المترجمين ونستخدمهم فى أقسام مختلفة من العمل^(٨). والحال، أن من الممكن أن نتبع سلالة الأشخاص المتكبرين عبر أعمال كيبلنغ، وفورستر، وأوروبل، ونايبول، وصولاً إلى ظهورهم، مؤخراً، فى عمل بندكت أندرسون الرائع عن القومية، بوصف الواحد منهم بيبين شاندر بال الشاذ^(٩). فهو ثمرة محاكاة كولونىالية ناقصة، أن تتنجز فيها معنى بوضوح ألا تكون إنجليزياً.

يمكن أن نموقع صورة التنكر ضمن ما يصفه أندرسون بـ «عدم الانسجام الداخلى بين الإمبراطورية والأمة»^(١٠)، الذى يخلق إشكالية لدواليل التفوق العرقى والثقافى،

بحيث يكفّ القومى عن كونه قابلاً للتجنيس أو الأقلمة . فما يبرز بين المحاكاة والتنكر هو كتابة، أو نمط من التمثيل، يهْمش آثار التاريخ الباقية، ويسخر ببساطة مطلقة من قدرتها على أن تكون نموذجاً، تلك القدرة التي يفترض أنها هي التي تجعلها جديرةً بالمحاكاة . فالتنكر يكرر وليس يمثل أو يعيد التقديم . وفي مثل هذا المنظور الضيق والمحدود تظهر الرؤية الأوربية المنزاحة التي يرى بها ديكو إلى سولاكو في عمل كونراد نوسترومو على أنها:

لا نهائية النزاع المدنى حيث يبدو تحمل الحماقة أصعب
من تحمل ما تلحقه من الخزى ... خروج شعب من
جميع الألوان والأعراق عن القانون، بربرية، طغيان لا
برء منه ... أميركا صعبة المراس لا سبيل إلى
حكمها (١١).

أو على أنها ارتداد رالف سنغ عن عقيدته في رواية نايبول الرجال المتنكرون:
لقد تظاهروا أننا واقعيون، متعلمون، مهبطون للحياة، نحن رجال العالم الجديد
المتنكرين، ركن مجهول من أركانه، بكل ما فيه مما يذكر بالفساد الذى سرعان ما
أتى إلى الجديد (١٢).

فكل من ديكو وسنغ، وكذلك غرانت وماكولى بطريقتيهما المختلفتين، محاكاة
هزلية ساخرة للتاريخ. وعلى الرغم من نواياهم وتوسلاتهم، فإنهم ينقشون النص
الكولونيالى على نحو عصبى وغريب الأطوار عبر هيئة سياسية ترفض أن تكون
تمثيلية، فى سرد يرفض أن يكون تمثيلاً للواقع. فالرغبة فى الظهور على نحو
مؤصل عبر التنكر - عبر سيرورة من الكتابة والتكرار - هي المفارقة الساخرة الأخيرة
مما ينطوى عليها التمثيل الجزئى.

وما دعوته بالتنكر ليس ذلك العيش المألوف للعلاقات الكولونيالية التابعة عبر نوع
من التعيين النرجسى للهوية بحيث يكفّ الإنسان الأسود - كما لاحظ فانون (١٣) -
عن كونه شخصاً فاعلاً كيما يتمكن الإنسان الأبيض وحده من أن يمثل تقديره لذاته.
فالتنكر لا يخفى خلف قناعه أى حضور أو هوية: فهو ليس ما يصفه سيزار بـ
الاستعمار التشيىء (١٤) الذى يقف خلفه جوهر الـ *Présence Africaine*. ويتمثل تهديد
التنكر فى رؤيته المزدوجة التى إذ تكشف عن تجاذب الخطاب الكولونيالى إنما تعمل

أيضاً على زرع الاضطراب فى سلطته . وهذه الرؤية هى رؤية مزدوجة نتيجة لما وصفته بالتمثيل/ المعرفة الجزئيين للموضوع الكولونيالى . فـكولونيالى غرانت بوصفه محاكياً جزئياً، ومترجم مأكولى، وسياسى نايبول الكولونيالى بوصفه ممثلاً مسرحياً، وديكو بوصفه من يهئ المسرح لـ Opéra bouffe العالم الجديد، هؤلاء هم الموضوعات الملائمة لسلسلة استعمارية من طبعات الآخريّة المقررة والمنجزة بحسب الطلب . غير أنهم أيضاً -وكما بينت - صور ازدواج، وموضوعات جزئية لكناية الرغبة الكولونيالية التى تغرب جهة* ومعيارية تلك الخطابات المسيطرة التى يظهرون فيها كذوات كولونيالية غير متمكة . تلك الرغبة التى تفصح - عبر تكرار الحضور الجزئى الذى هو أساس التنكر- عن اضطرابات الاختلاف الثقافى والعرقى والتاريخى التى تهدد الحاجة النرجسية لسلطة كولونيالية . فهى رغبة تعكس أو تقلب جزئياً التملك الكولونيالى بإنتاجها الآن رؤية جزئية لحضور المستعمر، تحديقة آخريّة تشاطر التحديقة الجينالوجية حدتها، تلك التحديقة الجينالوجية التى تحرر العناصر الهامشية، كما يقول فوكو، وتمزق وحدة كينونة الإنسان التى يوسع من خلالها سيادته(١٥) .

وما أريده الآن هو أن ألفت إلى هذه السيرورة التى تعود من خلالها نظرة المراقبة بوصفها التحديقة المزيجة التى يحدّقها من يخضع للضبط، حيث يغدو المراقب هو المراقب ويعيد التمثيل الجزئى الإفصاح عن كامل تصور الهوية ويغريها عن الجوهر . بيد أننى لن ألفت إلى ذلك قبل أن ألاحظ أن تاريخاً يقتدى به مثل عمل إريك ستوكس النفعيون الإنجليز والهند، هذا التاريخ الذى يعترف بتحديقة الآخريّة الشاذة، لا يلبث هو نفسه أن ينكرها بتلفظ ينمّ على التناقض:

من المؤكّد أن الهند لم تلعب أى دور أساسى فى صياغة الخصائص المميزة للحضارة الإنجليزية . لقد عملت بطرائق شتى كقوة مولدة للاضطراب، كقوة مغناطيسية متوضّعة على الهامش وتنزع لأن تشوّه التطور الطبيعى لشخصية بريطانيا(١٦) . (التشديد لى)

* الجهة modality : هى فى المنطق صفة قضية ما طبقاً للشئ المُخبر عنه . فالقضية يمكن أن تكون ضرورية، أو ممكنة، أو عرضية، أو مستحيلة . إلخ .

ترى ما طبيعة التهديد الخفى الذى تنطوى عليه التحديقة الجزئية؟ كيف يظهر التنكر بوصفه ذات الدافع إلى النظر وموضوع المراقبة الكولونيالية؟ كيف تضبط الرغبة، وتزاح السلطة؟

يمكن لذلك الشكل من الاختلاف الذى هو التنكر - الشيء ذاته إنما ليس تماماً - أن يتضح من خلال العودة، فى تناول قضايا النصية الكولونيالية هذه، إلى صورة من الصور التى استخدمها فرويد. فهو حين يكتب عن طبيعة الاستيهام الجزئية، هذا الاستيهام الواقع على نحو غير ملائم بين اللاوعى وما قبل الوعى، مما يخلق إشكالية لفكرة الأصول ذاتها، شأنه شأن التنكر، نجد أنه يقول:

إن أصل الاستيهامات المختلط هو ما يقرر مصيرها. ولعل بمقدورنا أن نقارنها بأشخاص من عرق مختلط يشبهون البيض شيئاً كاملاً إلا أنهم ينمون على نسبهم الملون من خلال هذا الملمح اللافت أو ذاك ولذا ينبذون من المجتمع ولا يكون لهم أن ينعموا بأى من ضروب الامتياز^(١٧).

الشيء ذاته إنما ليس أبيض: إن المكان الذى ينتج فيه وضوح التنكر هو على الدوام عند موضع التحريم أو المنع. فهو شكل من الخطاب الكولونيالى الذى يلفظ: *inter dicta* خطاب واقع عند تقاطع ما هو معروف ومباح وما ينبغى أن يظل خبيثاً على الرغم من معرفته، خطاب يلفظ بين السطور وبذا ضد القواعد وضمنها فى آن معاً. ولذا فإن مشكلة تمثيل الاختلاف تكون على الدوام مشكلة سلطة أيضاً. ورغبة التنكر - التى هى عند فرويد ذلك الملمح اللافت الذى لا يكشف سوى القليل لكنه يسبب اختلافاً كبيراً، ليست مجرد استحالة الآخر التى تقاوم التدليل على نحو متكرر. فرغبة التنكر الكولونيالى - الرغبة التى يقع عليها التحريم - قد لا يكون لها موضوع، إلا أن لها غايات استراتيجية سوف أدعوها كناية الحضور.

إن دوال الخطاب الكولونيالى غير المتملكة - كالاختلاف بين أن تكون إنجليزياً وأن تكون متنجلاً، وتماثل الصور النمطية التى تغدو، عبر التكرار، مختلفة أيضاً والهويات التمييزية المبنية عبر المعايير والتصنيفات الثقافية التقليدية، الأسود القرد، والآسيوى الكذاب - جميعها عبارة عن كنايات حضور. إنها استراتيجيات رغبة فى خطاب يجعل التمثيل الشاذ للمستعمر شيئاً آخر مختلفاً عن سيرورة عودة المكبوت، يجعله ما وصفه فانون على نحو غير مرضٍ تماماً بأنه تطهر جمعى^(١٨). فهذه الحالات أو الأمثلة من

الكناية هي النتائج غير المكبوتة التي تنتجها القناعة المتناقضة والمتعددة، وهي تعبر حدود ثقافة النطق عبر خلط استراتيجي للمحورين الاستعارى والكنائى فى الإنتاج الثقافى للمعنى.

ففى التنكر، يُعاد الإفصاح عن تمثيل الهوية والمعنى على طول محور الكناية. فالتنكر - كما يذكرنا لاكان - هو مثل التمويه، ليس تنسيقاً لكبت الاختلاف، بل شكل من التشابه، يختلف عن الحضور أو يتحداه عن طريق إظهاره أو البوح به جزئياً، على نحو كنائى. أما تهديده - كما أود أن أضيف - فيأتى من إنتاجه الضخم والاستراتيجى لمفاعيل هوية صراعية، واستيهامية، وتمييزية فى لعب قوة هى قوة خادعة لأنها لا تخفى أى جوهر، أى ذات لها. وهذا الشكل من التشابه هو أروع ما يمكن أن تقع عليه العين، كما يثبت إدوارد لونج فى كتابه تاريخ جامايكا (١٧٧٤). فعند نهاية مقطع يتلوى وينثنى، ويبدى رهاب الزنوجة، ويتقلب قلقاً بين الثقى، والمراوغة، والانحراف، يواجه النص أخيراً خوفه، ذلك الخوف الذى ليس إلا تكرار تشابه الجزئى: يمثل الزوج من قبل جميع الكتاب على أنهم أشرف البشر، مع أنهم لا يملكون من مظاهر هذا الشبه سوى ما ينشأ عن أشكالهم الخارجية^(١٩) (التشديد لى).

ومن مثل هذه المواجهة الكولونيالية بين الحضور الأبيض وشبهه الأسود، تبرز مسألة تجاذب التنكر بوصفها إشكالية تواجه الإخضاع الكولونىالى. فإذا ما كان الطابع المسرحى الفضائى الذى يضيفه ساد على اللغة يذكرنا مرة بعد مرة بأن الخطاب ليس له أن يزعم أى تفوق، فإن عمل إدوارد سعيد لن يترك لنا أن ننسى أن إرادة القوة المتمركزة إثنياً والمتقلبة الأطوار التى يمكن للنصوص أن تتبع منها^(٢٠). هى ذاتها ساحة حرب. والتنكر بوصفه كناية حضور، هو فى حقيقة الأمر هذه الاستراتيجية متقلبة الأطوار، والفاقة للمركز من استراتيجيات السلطة فى الخطاب الكولونىالى. فهو لا يكتفى بتدمير السلطة النرجسية عبر انزلاق الاختلاف والرغبة المتكرر، بل يمثل أيضاً سيروية تثبيت الكولونىالى بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة التمييزية والتصنيفية ضمن خطاب تحريمى، وبهذا فهو يطرح بالضرورة مسألة إقرار أو شرعة التمثيلات الكولونيالية، أى مسألة سلطة تمضى إلى أبعد من افتقار الذات إلى التفوق (خصاء) باتجاه أزمة تاريخية فى مفهومة الإنسان الكولونىالى بوصفه موضوع قوة منظمة، وبوصفه ذات تمثيل عرقى، وثقافى، وقومى.

وكما يشير فانون، فإن هذه الثقافة ... المثبتة في وضعها الكولونيالي (هي) حاضرة ومحتطة في آن معاً، تشهد ضد أهلها. بل تحكم عليهم في حقيقة الأمر حكماً قطعياً لا استئناف فيه^(٢١). غير أن تجاذب التنكر- الشيء ذاته إنما ليس تماماً- يشير إلى أن الثقافة الكولونيالية المتخذة طابعاً فيتشياً هي بالقوة وعلى نحو استراتيجي ضرب من الاستئناف المضاد. فما دعوته بـ مفاعيل الهوية يكون منشطاً على نحو حاسم وعلى الدوام. فتحت غطاء التمويه، يكون التنكر، شأن الفيتش، ذلك الموضوع الجزئي الذي يعيد على نحو جذري تقويم المعارف المعيارية المتعلقة بتفوق العرق، والكتابة، والتاريخ. ذلك أن الفيتش يحاكي أشكال السلطة في الموضع الذي يجرد فيه هذه الأشكال من سلطتها. وكذا التنكر، يعيد الإفصاح عن الحضور تبعاً لمعطيات آخريته، تلك الآخريّة التي ينكرها. والحال، أن ثمة اختلافاً حاسماً بين هذا الإفصاح الكولونيالي عن الإنسان وصنوانه أو نظرائه وبين الإفصاح الذي يصفه فوكو بأنه تفكير اللا مفكر به^(٢٢) الذي هو- بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر- إنهاء لاغتراب الإنسان بمصالحته مع جوهره. فالخطاب الكولونيالي الذي يفصح عن آخريّة متناقضة هو على وجه الدقة المشهد الآخر لهذه الرغبة الأوروبية من القرن التاسع عشر في وعي تاريخي مؤصل.

فـ «اللامفكر به»، الذي يتم عبّره الإفصاح عن الإنسان الكولونيالي هو تلك السيرة من الاختلاط والتشوش التصنيفي التي وصفها بأنها كذابة السلسلة الاستبدالية في الخطاب الأخلاقي والثقافي. وهذا ما يؤدي إلى شطر الخطاب الكولونيالي على نحو يبرز فيه موقفان حيال الواقع الخارجي، أحدهما يأخذ الواقع بعين الاعتبار في حين ينكر الآخر الواقع ويستبدل به نتاج الرغبة التي تكرر الواقع وتعيد الإفصاح عنه بوصفه تنكراً.

هكذا يمكن لإدوار لونغ أن يقول بثقة، مستشهداً بمراجع متعددة مثل هيوم، وإيستويك، وبيشوب وأريترن الذين يجندهم لدعمه، إنه مهما بدا الرأي مضحكاً فإنني لا أعتقد أن زوجاً من الأورانجوتان سوف يمثل إهانة لكرامة أنثى من الهوتنتوت^(٢٣).

إن هذه الضروب من الإفصاح المتناقض عن الواقع والرغبة- مما نراه في الصور النمطية العنصرية والأقوال والنكات والأساطير العنصرية- ليست بالواقعة في إसार تلك

الحلقة المبهمة من عودة المكبوت. إنها مفاعيل إنكارٍ يُنكرُ اختلافات الآخر لكنه ينتج بدلاً منها أشكالاً من السلطة وقناعة متعددة تغرب ادعاءات الخطاب المدني. فإذا ما كان خداع الرغبة، لوهلة، قابلاً للحساب فيما يتعلق باستخدامات الضبط فإننا سرعان ما يمكن أن نرى تكرار الإثم، والتبرير، والنظريات العلمية الزائفة، والتطير، والسلطات المنحولة، والتصنيفات بوصفها الجهد اليائس سعياً وراء إضفاء طابع معياري رسمي على اضطراب خطاب الانشطار الذي ينتهك المزاعم العقلانية المستنيرة التي تطلقها جهة نطقه الخاصة. فتجاذب السلطة الكولونيالية يتحول بصورة متكررة من التَنَكُّر (الذي هو غياب للاختلاف إنما ليس تماماً) إلى التهديد (الذي هو اختلاف كلي إنما ليس تماماً). وفي ذلك المشهد الآخر من مشاهد القوة الكولونيالية، حيث يتحول التاريخ إلى هزلية ساخرة والحضور إلى جزء، يمكن أن نرى تلك الحالات من التوأمة بين صور النرجسية والبارانويا التي تتكرر على نحو صاخب ونشط، وعلى نحو لا مجال فيه للسيطرة عليها أو التحكم فيها.

وفي عالم الـ ليس تماماً/ ليس أبيض، هذا العالم المتجاذب، الواقع على هوامش الرغبة المتروبولية، تغدو الموضوعات المؤسسة للعالم الغربي الـ objets trouvés متقلبة الأطوار، والعصبية، والمناسباتية في الخطاب الكولونيالي، موضوعات الحضور الجزئية. وعندها يفقد الجسد والكتاب سلطة التمثيل. وتنشطر البشرة السوداء بفعل التحديقة العنصرية، وتنزاح متحولة إلى دوايل للبهيمية، والأعضاء التناسلية، والتشوّه، دوايل تكشف أسطورة الجسد الأبيض اللامتبين القائمة على الرهاب. أما أقدس الكتب - الكتاب المقدس - حامل معيار الصليب ومعيار الإمبراطورية في آن معاً، فيجد نفسه ممزقاً أشلاء غريبة. لقد كتب أحد المبشرين في البنغال في آيار ١٨١٧ :

لا يزال الجميع يتلقون نسخ الكتاب المقدس بفرح وسرور ولكن لماذا ؟ ألكي يشبعوا فضولهم مقابل ثمن بخس، أم لكي يستخدموه ورقاً للفضلات. معلوم أن هذا هو المصير الذي غالباً ما انتهت إليه تلك النسخ من الكتاب المقدس.... بعضها تمت المقايضة به في الأسواق، وبعضها الآخر ألقى في متاجر النشوق واستخدم ورقاً للصّر (٢٤).

هوامش الفصل الرابع:

- 1- J.Lacan, "The line and the light", in his *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Alan Sheridan (trans.) (London: the Hogarth Press and the Institute of Psycho - Analysis, 1977), p.99.
- 2- Cited in E. Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 1960), PP. 17 - 18.
- 3- E. Said , *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978) P. 240.
- 4- S . Weber, "The sideshow, or: remarks on a canny moment", *Modern Language Notes*, vol. 88, no. 6 (1973), p.112.
- 5- C. Grant , "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain" , *Sessional Papers of the East India Company* , Vol.X, No.282 (1812 - 13).
- 6- *ibid.* , ch. 4, P. 104.
- 7- T. B. Macaulay , "Minute on education" , in W. Theodore de Bary (ed.) *Sources of Indian Tradition*, Vol. II (New York : Columbia University Press, 1958) P.49.
- 8- Mr Thomason's communication to the Church Missionary Society, 5 september 1819, in *The missionary Register*, 1821, PP. 45 - 5.
- 9- B. Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), P.88.
- 10- *ibid.*, pp. 88 - 9.
- 11- J. Conrad , *Nostromo* (London : Penguin , 1979), P.161.
- 12- V.S . Naipual, *The Mimic Men* (London: Penguin: 1967), P.146.
- 13- F. Fanon , *Black skin, White Masks* (London: Penguin: 1970), P.109.
- 14- A. Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 1972), P.21.

M. Foucault "Nietzsche, genealogy, history", in his *Language, Counter - Memory*, - 10
Practice, D.F. Bouchard and S. Simon (trans.) (Ithaca: Cornell University Press,
1977), P.153.

E. Stocks, *The English Utilitarians and India* (Oxford : Oxford University Press, - 11
1959), P.xi.

S. Freud, "the unconscious" (1915), SE, XIV, pp. 190-1 - 17

Fanon, *Black Skin , White Masks*, P.103. - 18

E. Long, *A History of Jamaica*, 1774, vol. II, P.353. - 19

E. Said, "The Text, the world, the critic", in J.V. Harary (ed.) *Textual Strategies* - 20
(Ithaca: Cornell University Press, 1979), P.148.

F. Fanon, "Racism and culture", in his *Tward the African Revolution*, H. - 21
Chevalier (trans.) (London: Pelican, 1967) P.44.

M. Foucault , *The Order of Things* (New York: Pantheon Books, 1971), Part II , - 22
ch.9.

Long, *History of Jamaica*. P, 364. - 23

The Missionary Register, May 1871, P. 186. - 24

المدنية الماكرة

وَهُمْ (المصابون بالبارانويا) لا يستطيعون، أيضاً، أن ينظروا إلى أى شىء لدى الآخرين على أنه خالٍ من الغرض، كما أنهم يأخذون، أيضاً، تلك الإشارات الطفيفة التى يبديها لهم هؤلاء الآخرون، ويستخدمونها فيما لديهم من ضلالات الإحالة. ومعنى ضلالاتهم هذه هو أنهم ينتظرون من جميع الغرباء ما يشبه الحب. غير أن هؤلاء الأشخاص لا يظهرون لهم شيئاً من هذا القبيل، إنهم يضحكون فى دواخلهم، ويلوحون بعصيتهم، بل ويبصقون على الأرض وهم يعبرون، وبالطبع فإن المرء لا يفعل مثل هذه الأشياء تجاه من يودهم ويهتم لهم. لا يفعلها إلا حين يكون غير مكترث بتاتاً تجاه الشخص العابر، وحين يكون بمقدوره أن يعامله كما يعامل الهواء، ونظراً للقراية الجوهرية بين مفهومى الغريب والعدو فإن المصاب بالبارانويا لا يخطئ كثيراً فى اعتباره عدم الاكتراث هذا ضرباً من الكراهية التى تقف قبالة مطالبته بالحب وبالتعارض معها.

فرويد، «بعض الآليات المصابية فى الغيرة،

والبارانويا، والجنسية المثلية (١).

إذا ما كانت روح الأمة الغربية قد رُمزت فى ملحمة وفى نشيد وطنى، وراح يجهر بها شعب مجتمِع محتشد فى الحضور الذاتى لما يتلفظ به (٢)، فإن دالول الحكومة الكولونيالية يعزف على سلم صغير واقعاً فى شرك فعل الكتابة المعن فى الضلال.

ومن أفضل من ج. س. مل، تلك الشخصية التي تمثل منتصف القرن التاسع عشر، لكي يشهد على هذه الأطروحة، خاصة أنه كان قد وزع حياته بين تناول العالم الكولونيالي بوصفه مدققاً لمراسلات شركة الهند الشرقية، وبين إشاعة مبادئ الليبرالية ما بعد النفعية في صفوف الأمة الإنجليزية.

«لقد جرى حكم الهند بأكمله من خلال الكتابة»، هذا ما شهد به مل أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات عام ١٨٥٢.

جميع الأوامر التي أعطيت وجميع أفعال الموظفين التنفيذيين دونت كتابة.... ما من فعل واحد تم في الهند، إلا ودونت جميع مبرراته في سجل. ويبدو لي أن مثل هذه الضمانة للحكومة الصالحة هي أعظم مما نجده لدى أية حكومة أخرى في الدنيا، لأنه ما من حكومة أخرى تحوز مثل هذه المنظومة الكاملة في التدوين^(٣).

ولقد تحقق حلم مل بمنظومة تدوين كاملة من خلال تطبيق الإصلاحات النفعية: جمع السلطتين التشريعية والتنفيذية في شخص جامع الضرائب، والقوننة، ونظام الـ ryotwar الخاص باستيطان الأرض، والمسح والتسجيل الدقيقين لحقوق ملكية الأرض. غير أن هذا الإيمان بحكومة قائمة على التدوين لم يخلق في أي مكان آخر ذلك القدر من الإشكاليات التي خلقها في اعتماد المفهوم المركزي لدى مل، وهو مفهوم المناقشة العامة، على المبدأ الأساسي الخاص بحق الكلام^(٤) بوصفه الضمانة للحكومة الصالحة. فما من أحد وقع على رؤية مل لقيمة استقلال الفرد إلا ووقع أيضاً على ذلك المبدأ العميق الخاص بحق الكلام والذي يجعل رؤية مل هذه على ما هي عليه، تصور حي وإيمان قوي^(٥)، لا يستظهر صمًا ولا مكتوباً بل يفصح عنه، كما يقول، بقوة شعورية حية مباشرة تنتشر من الكلمات المنطوقة إلى الأشياء التي تدل عليها وتجبر العقل على أن يفهمها ويجعلها مطابقة للصيغة وممثلة لها^(٦). وما من أحد قرأ استعارات مل المتعلقة بالسلطة إلا ورأى أن دالول المدنية بالنسبة له ليس ذلك التقبيل اللوكي لـ الملكية ولا ذلك الامتثال الهوبزي لـ القانون، بقدر ما هو ذلك الصوت المروحن الذي هو vox populi (صوت الشعب)، وقد انخرط بوصفه فرداً في مناقشة عامة، أي في تلك العادة الشائعة الثابتة من تصويب رأيه ومقارنته بآراء الآخرين^(٧).

وما من أحد يلتقط أن حدود الثقافة القومية تظل مفتوحة عند مل ما دامت أصوات المعارضة فردية وتغلق ما إن تتهدد تلك الثقافة معارضة جمعية، إلا ويمكنه أن يسمع اقتراح مل تلك الإيديولوجيا القومية ذات الصوت الواحد^(٨) كما يصفها بندكت أندرسون، أى ذلك التلاحم الثقافى المتعاصر الذى يربط بين ذواته القومية من خلال تزامن لا تباين فيه لمخيل «سمعى». وما إن تلتقط هذه النبذة القومية، السلطوية فى الكلام حتى يكون ممكناً أن نرى فى الكتابة، كيف يردد مل أصداً ذلك المبدأ الشرعى لدى شيشرون والذى يقول بضرورة أن يضع الأفراد أنفسهم فى الحالة الذهنية لأولئك الذين يفكرون على نحو مختلف عن تفكيرهم^(٩) لا لشيء إلا ليستخدمه على نحو متجاذب، كمبدأ يصون حرية المجال العام الفردانى الغربى وكذلك كاستراتيجية لحراسة الفضاء الكولونيالى المغاير ثقافياً وعرقياً: فحين لا تكون لديك تلك الميزة التى توفرها الحكومة التمثيلية والمتمثلة بحق النقاش (التشديد لى) من طرف أشخاص من جميع التحزبات، والأهواء، والمصالح، كما يتابع مل فى شهادته أمام اللوردات، لا تستطيع أن تجد بديلاً أفضل من هذا البديل، وبديل ما (مثل التدوين) يظل أفضل من لا شيء^(١٠).

تبرز لحظة الاختلاف الثقافى السياسية ضمن إشكالية الحكومة الكولونيالية، وتكشف الشفافية القائمة بين وضوح الكتابة والقاعدة الشرعية. ذلك أن «تدوين» مل يجسد الآن ممارسة الكتابة بوصفها استراتيجية فى التنظيم الاستعمارى، بحيث تغدو كفاية المسودة والرسالة العاجلة فى محاكاة ذلك موضع شيء من الشك.

وأن نعلم أن الأفكار الجنينية لمقالتى مل فى الحرية والحكومة التمثيلية كانتا قد صيغتاً فى الأصل فى رسالة مسودة حول التعليم الهندى، كتبت رداً على التقرير سىئ الصيت الذى وضعه ماكولى عام ١٨٣٥، يعنى أن ندرك - فى تلك المفارقة الساخرة التناسية - كلاً من حدود الحرية والمشاكل التى تعترض إقامة نمط من الخطاب الحكومى الذى يقتضى بديلاً كولونيالياً عن المناقشة العامة الديمقراطية. وسيرورة الاستبدال هذه ليست على وجه التحديد سوى نظام التدوين الذى يشير إليه مل: فالأحداث المعيشة والمنقوشة فى الهند يجب أن تقرأ على نحو آخر، وتحول إلى قرارات حكومات وخطاب سلطة فى مكان آخر، وفى زمن آخر. وهذا الضرب من

نحو الإرجاء يجب ألا يفهم على أنه موضوع نظري وحسب، أي على أنه مجرد إرجاء لفضاء الكتابة - وضع للدالول تحت المحو - بل ينبغي أن يعترف به كزمنية ونصية كولونيالية نوعية خاصة بذلك الفضاء بين النطق والتوجه العملي. وكما كتب ج. د. بيرس، فإن الإجراء المتخذ على الورق كيما يكون له مفعوله في الطرف الآخر من العالم لم يكن - بحسب مل - مخططاً له بحد ذاته أن يقدم قدراً كبيراً من المعرفة العملية بالحياة (١١).

فبين الدالول الغربي وتدليله الكولونيالي تبزغ خارطة من سوء القراءة التي تربك استقامة التدوين وضمانة الحكومة الصالحة. فهي تكشف عن فضاء من التأويل وسوء الائتمان ينقش ضرباً من التجاذب القائم عند أصول السلطة الكولونيالية ذاتها، بل أيضاً ضمن الوثائق الأصلية للتأريخ الكولونيالي البريطاني ذاته. ولقد كتب ماكولي في مقالته عن وارن هاستينغز، مدراء شركة الهند الشرقية:

لعلهم في كتابتهم من على بعد ١٥٠٠٠ ميل عن المكان الذي ينبغي أن تنفذ فيه أوامره، لم يتصوروا أبداً ذلك التناقض الفادح الذي كانوا يرتكبونه.... كل من يتفحص رسائلهم المكتوبة في ذلك الحين، سيجد فيها الكثير من العواطف المنصفة والإنسانية... ومجموعة مثيرة للإعجاب من مبادئ الأخلاقية السياسية وقواعدها.... غير أن هذه التعليمات، وقد تم تأويلها، تعني ببساطة: كن للشعب أباً ومضطهداً، كن عادلاً وظالماً، معتدلاً وضارياً (١٢). (التشديد لي)

أن نصف هذه النصوص بأنها رسائل نفاق (١٣) كما فعل ماكولي، يعني أن نفسر أخلاقياً كلاً من قصد الكتابة وموضوع الحكومة. وأن نتكلم على النفاق يعني أن نحقق في قراءة الازدواجية الخطابية النوعية التي يلح ماكولي على أنها لا توجد إلا بين السطور، وأن نحقق في رؤية ذلك الشكل من القناعة المتعددة والمتناقضة مما يبزغ نتيجة لما في توجه الحكام الاستعماريين من تجاذب وإرجاء. ومثل هذا الانشطار في النطق ليس بالإمكان احتواؤه في الصوت الواحد للخطاب المدني - على الرغم من أنه ينبغي أن يتم التلغظ به من قبله - وليس بالإمكان كتابته فيما يدعوه وولتر بنجامين بـ

«الزمن الفارغ المتجانس»^(١٤) للخطاب القومي الغربي الذى يضيف طابعاً معيارياً على تاريخ توسعه واستغلاله الكولونيين عن طريق نقش تاريخ الآخر فى تراتبية ثابتة من التقدم المدنى. فما يفصح عنه فى ازدواجية الخطاب ليس مجرد عنف أمة قوية تكتب تاريخ أمة أخرى. كن... أباً ومضطهداً، كن عادلاً وظالماً هو نمط من التلفظ المتناقض الذى يعيد نقش كل من المستعمر والمستعمر على نحو متجاذب، عبر علاقات القوة المتباينة. ذلك أنه يكشف عن ارتياب أو انعدام ليقين متوتر محتوى فى عدم التوافق بين الإمبراطورية والأمة، كما يمتحن خطاب المدنية ذاته حيث تدعى الحكومة التمثيلية حريتها وتدعى الإمبراطورية أخلاقيتها. فتلك الموضوعات البديلة لدى الحكومة الاستعمارية - سواء كانت منظومات تدوين أو هيئات وسيطة للضبط والتحكم السياسى والإدارى - هى استراتيجيات مراقبة لا تستطيع أن تحافظ على سلطتها المدنية ما إن يتكشف فى توجهها ذلك الإفراط الكولونىالى أو تلك الإضافة الكولونىالية.

فالتدوين يواجه - بين - ال - سطور - وجوده المزدوج فى ممارسة خطابية يقوم بها مجلس من المدراء أو خدمة مدنية كولونىالية. وهذا ما يؤدى إلى مفارقة ساخرة غريبة فيما يتعلق بالمرجع أو الإحالة. ذلك أنه إذا ما كان دافع الحكومة وتوجهها منبعثين لا من ممثلين ديمقراطيين لـ الشعب، وإنما من أعضاء الخدمة، أو كما يصفها مل، من ذلك النظام الذى ينبغى أن يخطط بحيث يشكّل موظفيه الحكوميين، فإن اقتراح مل - فى تأكيده على الحقوق الطبيعية للإمبراطورية - إنما يحو ضمناً كل ما يعتبر بمثابة، طبيعة ثانية فى المدنية الغربية. فهو يفصم عرى ذلك الاقتران المعتاد بين الإقليم والشعب، بل ويقطع مع أى افتراض لوجود صلة طبيعية بين الديمقراطية والمناقشة. فخطاب الفردانية الليبرالية التمثيلية فى القرن التاسع عشر يفقد كلاً من قدرته على الكلام وسياسة الخيار الشخصى التى يدعو إليها ما إن تواجهه معضلة من المعضلات. وعندها يبرز ذلك النظر أو الصنر الغريب للديمقراطية ذاتها، وذلك فى صورة من التكرار: إن حكم بلاد يتحمل مسئوليتها شعب بلاد أخرى ... هو استبداد كما يقول مل، ذلك أن:

الخيار الوحيد الذى ينطبق على هذه الحالة هو خيار بين أنواع من الاستبداد.... وكما رأينا فى السابق، فإن ثمة شروطاً اجتماعية يكون فيها الاستبداد النشاط ذاته أفضل

أنماط الحكم لتدريب الشعب على ما يعوزه بصورة خاصة لبلوغ حضارة أرقى (١٥).

أن تكون أباً ومضطهداً، عادلاً وظالماً، معتدلاً وضارياً، نشطاً ومستبداً، هذه الأمثلة من القناعة المتناقضة، المنقوشة على نحو مزدوج في التوجه المرجح للخطاب الكولونيالى، تطرح أسئلة تتعلق بفضاء السلطة الكولونىالية الرمزى. كيف تكون صورة السلطة إذا ما كانت إضافة المدنية أو زيادتها ونظير الديمقراطية أو صنوها الاستبدادى؟ كيف تمارس هذه السلطة إذا ما كان ينبغي أن تقرأ بين السطور، كما يشير ماكولى، وضمن الحدود المحرمة للمدنية ذاتها؟ لماذا يتعقب شبح استبدادية القرن الثامن عشر. ذلك النظام من الحكم الذى يتسم بثبات أصلى، وبالتكرار، وغياب التاريخ، والموت الاجتماعى. لماذا يتعقب هذه الممارسات الكولونىالية النشطة فى القرن التاسع عشر والتي تتسم بمسيحية نامية العضلات وبالرسالة الحضارية؟ يمكن للاستبداد - مهما يكن نشطاً - أن ينفخ الحياة فى مستعمرة من الأفراد فى وقت لا يمكن فيه لحرفية القانون الاستبدادى المفزعة سوى أن تغرس فى النفس روح العبودية؟

أن نطرح هذه الأسئلة يعنى أن نرى أن ذات الخطاب الكولونيالى - بما ينطوى عليه من انشطار، وازدواج، وتحول إلى النقيض، وإسقاط - هى ذات تعاني من تجاذب وجدانى واضطراب خطابى، وأن سرد التاريخ الإنجليزى لا يمكن أن يكف عن استجداء المسألة الكولونىالية. وحين يتجرد من مرجعيته المدنية المعتادة، حتى السرد التاريخى التقليدى يلجأ إلى لغة الاستيهام والرغبة. فالخيال الاستعمارى الحديث يتصور تبعياته على أنها إقليم، ولا يتصورها على أنها شعب مطلقاً، كما يقول سرهيرمان ميريفال فى محاضراته الشهيرة حول الاستعمار (١٦) والتي ألقاها فى أكسفورد عام ١٨٣٩ وأدت إلى تعيينه وزيراً ثانياً لشئون الهند. أما النتيجة المترتبة على هذا التمييز فتتمثل - كما يستنتج ميريفال - فى أن المستعمرات ليست صالحة لقيام حكم نزيه. فغالباً ما يطغى على حكامها شعور الفخار القومى الذى يتجلى فى لذة مثيرة وإحساس خيالى بالقوة ناجمين عن الممتلكات الواسعة مما يمكن أن يتحول إلى سياسة لا ترى إلا بعين واحدة. وما دام هذا الحماس سياسياً، فإننى أقترح أن نطرح سؤال تجاذب السلطة الاستعمارية بلغة تلك التقلبات التى تبديها الحاجة النرجسية إلى موضوعات كولونىالية، مما يتدخل بقوة فى الاستيهام القومى لممتلكات واسعة، غير محدودة.

إن ما يتهدد سلطة الأمر الكولونيالي هو تجاذب توجهه - أب ومضطهد أو، بالمقابل، محكوم وملعون - مما لا يمكن أن يحل في لعب القوة الديالكتيكي. ذلك أن هذه الصور المنقوشة على نحو مزدوج تواجه سبيلين اثنين دون أن يكون لها وجهان. فالخطاب الإمبريالي الغربي لا يفتأ يضع الدولة المدنية تحت المحو، إذ يبرز النص الكولونيالي على نحو يزرع الريبة وانعدام اليقين في سرده عن التقدم. وبين التوجه المدني وتدليله الكولونيالي - حيث يبدى كل محور مشكلة معرفة وتكرار - يتردد دال السلطة جيدة وذهاباً باحثاً عن استراتيجيات للمراقبة، والإخضاع، والنقش. ولا مجال هنا لأن يكون ثمة ذلك الديالكتيك الخاص بالسيد والعبد، ذلك أنه حين يكون الخطاب منتشرًا ومشتتًا على هذا النحو هل يمكن أن يكون ثمة مرور من الرضة إلى التعالي؟ من الاغتراب إلى السلطة؟ فكل من المستعمر والمستعمر في سيروية من سوء المعرفة حيث يكون كل موضع من موضعين تعيين الهوية بمثابة تكرار جزئي ومزدوج لآخرية الذات: ديمقراطي ومستبد، فرد و خادم، محلي و طفل.

وحول هذه الـ (و) - حرف العطف الذي يتكرر إلى ما لانهاية - يكون دوران تجاذب السلطة المدنية بوصفها دالاً كولونيالياً هو أقل من واحد ومزدوج (١٧). فموقع السلطة يكون مغترباً في لحظة النطق المدني (أقل من حرية، في حالة مل) ومزدوجاً في لحظة التوجه الكولونيالي (عادل وظالم أو ازدواج الديمقراطية بوصفها استبداداً نشطاً). وهذا هو حال تلك الاستراتيجية المراوغة التي تنطوي عليها فكرة مونتسكيو عن الاستبداد، تلك الفكرة التي صاغت على نحو مرجعي موثوق صورة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن الهند المغولية والبراهمية. فالاستبداد يبرز - عند مونتسكيو - في ذلك الاختلاف بين الملكية والملكية المطلقة (أي السيادة دون شرف) بوصفه نصية الأتراك التي تواجه فيرساي والبلاط بنظيره أو صنوه المخيف (١٨) ونجد في كتاب ألكسندر دو تاريخ هندوستان (١٧٦٨)، وفي ملاحظات السز تشارلز غرانت الشهيرة (١٧٩٤)، وكتاب جيمس مل البارز تاريخ الهند (١٨١٦)، وما كتبه ماكولي في تقرير حول التعليم الهندي (١٨٣٥)، وكتاب دف المرجعي الهند والإرساليات الهندية (١٨٣٩)، نجد في كل هذه الأعمال أن الانشطار الاستراتيجي للخطاب الكولونيالي - أقل من واحد ومزدوج - يتم احتواؤه من خلال تناول الآخر بوصفه مستبدًا. فعلى الرغم من ظلال معاني الموت، والتكرار، والعبودية التي تنطوي عليها

صورة الاستبداد، فإن هذا الأخير هو نظام أحادى العلة يربط جميع الاختلافات والخطابات بجسد المستبد المطلق، غير المنقسم، وغير المحدود. وصورة الهند هذه بوصفها ثباتاً أصلياً - بوصفها آخر نرجسياً مقلوباً - هى ما يرضى نبوءة التقدم الغربى المتحققة ذاتياً وهى ما يهدى، لوهلة، دال الخطاب الكولونيالى الإضافى أو الزىادى.

ولكن ماذا عن المشهد المحلى الآخر من مشاهد التدخل الاستعمارى حيث يكون تجاذب السلطة - كونها معتدلة وضارية - مطلوباً بوصفه استراتيجية مراقبة واستغلال كما يشير ما كولى؟ فإذا ما كانت فكرة الاستبداد تعمل على مجانسة ماضى الهند، فإن الحاضر الاستعمارى يتطلب استراتيجية فى الحساب والتخطيط فيما يتعلق برعاياه المحليين. وهذا ما تعبّر عنه الحاجة الشديدة إلى سرد، مما تجسده إيديولوجيات العقل والتقدم النفعية أو التطورية، إلا أنها حاجة تظل، مع ذلك، وكما يقول ديريدا، شأناً تعنى به الشرطة:

إلحاح تحقيقى، نظام، مطلب.... أن تطالب بسرد الآخر،
أن تنتزعه منه مثل سرّ ليس سرّاً، مثل ما يدعى حقيقة
ما وقع، قل لنا بالضبط ما الذى جرى، (١٩).

يفصح صوت السارد عن تلك الحاجة الاستعمارية، النرجسية التى ينبغى أن توجه على نحو مباشر مطالبته الآخر بأن يقر الذات، ويدرك تفوقها ويحقق أفكارها العامة، ويتخّم، بل يكرر، مرجعياتها وإحالاتها، ويهدى تحديقها المتشظية.

نقرأ فى مفكرة المبشر سى. ل. رينبوس لعام ١٨١٨ ما يلى:

رينبوس: ما الذى تريده؟

الحاج الهندى: أى شىء تعطيه أخذه؟

رينبوس: وما الذى تريده إذا؟

الحاج الهندى: لدى ما يكفى من كل شىء.

رينبوس: أتعرف الله؟

الحاج الهندى: أعرف أنه فى. حين تضع الرز فى الهاون وتدقه بالمدقة يغدو الرز نظيفاً. ولذا فإن الله معروف لدى (مقارنات الوثنى

غالباً ما تكون مستغلقة على أوربي)....
ولكن قل لي في أية هيئة تحب أن تراه؟
رينيوس: في هيئة القدير، كلى القدرة، كلى الحضور، الأبد، الثابت،
المقدس، المستقيم، الحق، الحكمة، والحب.
الحاج الهندي: سأريك إياه: غير أن عليك أولاً
أن تتعلم كل ما تعلمته - عندها سوف ترى الله (٢٠).
ونقرأ في عظة من عظات الأرشيديوق بوتس في عام ١٨١٨:
إذا جادلتم في تصوراتهم الخاطئة خطأ فادحاً والزرية
عن طبيعة الله وإرادته، أو في حماقات لاهوتهم الخرافي
الشيعة، فإنهم قد يتهربون بنوع من المدنية الماكرة، أو
بقول شعبي سائر طائش. قد يقولون لك إن الجنة مكان
فسيح، لها آلاف البوابات، وإن ديانتهم هي البوابة التي
يأملون أن يدخلوا منها. إن لديهم - إلى جانب قناعتهم
الراسخة - أفكارهم وتصوراتهم الشكوكية. وعن طريق
ضروب التهرب هذه يمكنهم أن يرفضوا القضية دون أن
ينظروا في فضائلها أيما نظر، وأن يشجعوا البشر على
التفكير بأن أتفه الخرافات يمكن أن تفيد في أي مقصد
سليم، وأن تجد الحظوة في عين الرب شأن الحق
والاستقامة (٢١).

في رفض المحلي إرضاء حاجة المستعمر السردية، نسمع أصداً غريباً فرويد
المصلصلين بـسيوفهم، الذين صَدَّرت بهم هذا الفصل. فمقاومة المحليين تمثل إحباطاً
لاستراتيجية القرن الثامن عشر الخاصة بالمراقبة، متمثلةً بـ الاعتراف*، هذه

* الاعتراف confession: عند فوكو، هو تلك التقنية المعروفة في المؤسسة الكنسية وفي الدولة الرعوية التي
انبثقت من المؤسسات الكنسية ومن ثم استلهمتها الدولة الحديثة التي يدعوها دولة لحكومة. فالدولة الرعوية
ودولة الحكومة لا يمكنها ممارسة شكلها الخاص من السلطة دون معرفة ما يجول في رؤوس الناس ودون
سبر لنفوسهم أو إرغامهم على كشف أسرارهم، وذلك بواسطة تقنية الاعتراف.

الاستراتيجية التي تسعى إلى السيطرة على الفرد القابل للتخطيط والحساب عن طريق افتراض وجود الحقيقة التي تملكها الذات لكنها لا تعرفها. فالمحلى غير القابل للتخطيط والحساب يخلق مشكلةً للتمثيل المدنى فى خطابات الأدب والقانون. ولقد خلف هذا الارتباب أو انعدام اليقين أثراً عميقاً لدى ناثانيل هوليد الذى كان كتابه سجل شرائع الجنو (١٧٧٦) بمثابة سنة استعمارية معتمدة فيما يتعلق بالقانون المحلى الهندى، إلا أنه ما كان يستطيع قراءة تلك المقاومة للتخطيط والحساب والشهادة إلا بوصفها حماقة محلية أو سعاراً مؤقتاً. . . شيئاً أشبه بالجنون المصور بدقة لا تضاهى لدى بطل سيرفانتس^(٢٢). فأجوبة المحلى تكشف ذلك الانزلاق المتواصل بين النقش المدنى والتوجه الكولونىالى. والارتباب الذى تولده مثل هذه المقاومة يغير حاجة السارد ذاتها. فما كان قد قيل من ضمن أنظمة المدنية ينضم الآن إلى الدال الكولونىالى. وتكف المسألة عن كونها قل لنا بالضبط ما الذى جرى، مما رأيناه عند ديريدا. فمن وجهة نظر المستعمر، المشغوف بملكية لا حدود لها ولا سكان فيها، تتحول مشكلة الحقيقة إلى مسألة حدود وإقليم مزعجة سياسياً ونفسياً: قل لنا لماذا أنت هناك، أيها المحلى. وكلمة (territory) (إقليم أو منطقة)، هذه الكلمة غير المستقرة فى أصلها اللغوى، مشتقة من terra (أرض) و terre (يفزع)، ولذا فإن territorium، مكان فزع منه الناس^(٢٣). وهكذا تكون الحاجة الاستعمارية إلى سرد حاملة، فى داخلها، مقلوبها المنطوى على التهديد! قل لنا لماذا نحن هنا. وهذا الصدى هو الذى يكشف عن أن الوجه الآخر للسلطة النرجسية قد يكون بارانويا القوة، رغبة فى الإقرار والشرعية فى وجه سيرورة من التباين الثقافى تجعل تثبيت ما للقوة الكولونىالية من موضوعات محلية، بوصف هذه الموضوعات «أخرى»، الحقيقة من الناحية الأخلاقية، أمراً إشكالياً عسيراً.

وإذا يرفض المحلى أن يوحد التوجه الاستعماري، السلطوى ضمن حدود الالتزام المدنى، فإنه يعطى ذات السلطة الكولونىالية - الأب والمضطهد - دورة أخرى. فهذه الـ والمتجاذبة، أقل من واحد و مزدوج على الدوام، تتقصى الأزمنة والفضاءات بين التوجه المدنى والإفصاح الكولونىالى. فلا يعود عندها بمقدور الحاجة السلطوية أن تكون مبررة إلا إذا تم احتواؤها فى لغة البارانويا، حيث ينبغى لرفض عودة صورة السلطة ولارتدادها إلى عين القوة أن يعاد نقشه على أنه عدوان حقود وعنيد، قادم من الخارج من غير شك: هو يكرهنى. ومثل هذا التبرير يتبع التصريف المألوف للبارانويا

الاضطهادية، حيث تتحول الرغبة المحبّطة، أريده أن يحبني، إلى نقيضها، أكرهه لتتحول من ثمّ عبر الإسقاط وإقصاء ضمير المتكلم إلى هو يكرهني^(٢٤).

والإسقاط ليس بأيّ حالٍ من الأحوال نبوءة تتحقق ذاتياً، ولا هو استيهام بسيطٍ لنوعٍ من كبشٍ الفداء. فعدوانية الآخر من الخارج، تلك العدوانية التي تَبَرّر ذات السلطة، تجعل تلك الذات ذاتها موقعاً أمامياً محتلاً عليّ نحوٍ مشترك، كما كتب المحلل النفسي روبرت وايلدر^(٢٥). فقد يجبر الإسقاط المحلي على أن يتوجّه إلى السيد، لكنه عاجز تماماً عن إنتاج تلك المفاعيل من الحبّ أو الصدق، التي هي لبّ الحاجة الاعترافية. وإذا ما كان المحلي حليفاً جزئياً أو مصلحاً جزئياً في الخطاب، ومن خلال الإسقاط، فإن الكراهية الثابتة التي ترفض التداول أو إعادة التصريف، تنتج الاستيهام المتكرر الذي يرى المحلي واقعاً ما بين الشرعية واللاشرعية، معرضاً للخطر حدود الصدق والحقيقة ذاتها.

لقد غدا المحلي المشاكس والكذاب موضوعاً مركزياً في التنظيم القانوني، الكولونيالي في القرن التاسع عشر. وفي كلّ شتاء كان يرسل قاضٍ هندي إلى الكاريبي لكي يصدر أحكامه القضائية على العمال الهنود المتعاقدين غير القابلين للحساب أو التخطيط. أمّا أن تكون سيرورة التدخل الكولونيالي، ومؤسسته ومعياريته، هي ذاتها نوعاً من الـ *Entstellung*، أو نوعاً من الانزياح، فذلك هو الواقع الرمزي الذي ينبغي إنكاره. وهذا التجاذب هو ما ينشأ تالياً ضمن البارانويا كلعبٍ بين اليقظة الدائمة والعمى، وهو ما يغرب صورة السلطة في استراتيجيتها التبريرية. ذلك أن تشخّص السلطة، المقصي بوصفه ذاتاً لضمير المتكلم والذي يتمّ التوجّه إليه بعدوانية سابقة عليه، ينبغي أن يكون متأخراً على الدوام، تالياً للحدث وخارجه، إذا ما أراد أن يكون فاضلاً مستقيماً، وعليه من ثمّ أن يكون في الوقت ذاته سيّد الموقف، إذا ما أراد أن يكون منتصراً وظافراً.

إنّ الإنجليز في الهند جزء من حضارةٍ محاربة. . . إنهم رسل السلام المفروض بالقوة. ما من بلادٍ في الدنيا أشدّ نظاماً وهدوءاً وسلاماً من الهند البريطانية الآن، أما إذا ارتخت قوة الحكومة أيّما ارتخاء، وإذا ما فقدت تلك الوحدة التي تميّز غايتها الأساسية. . . فإن الفوضى ستعود مثل الطوفان^(٢٦).

إنَّ الأوهام المتعلقة بـ «نهاية العالم، مجازات شائعة في البارانويا، كما اعترف القاضي شريبر لفرويد، وهذا ما ينبغي أن يظلَّ في أذهاننا ونحن نعيد قراءة الصياغة القيامية الشهيرة التي صاغها فيتزجيمس ستيفن وأوردتها أعلاه . ففي الترجيح بين القيامة والفوضى، نرى ظهور ضربٍ من القلق الذي يترافق مع الرؤية النرجسية وفضائها ذي البعدين . وهو قلق لن يهدأ لأنَّ الفضاء الثالث الفارغ، الفضاء الآخر الخاص بالتمثيل الرمزي، والذي هو حاجز وحامل للاختلاف في آنٍ معاً، موصد حيال موقع القوة البارانوي . وفي الخطاب الكولونيالي، دائماً ما تحتلَّ فضاء الآخر هذا : *idée fixe* مستبد، وثني، بربري، فوضى، عنف . وإذا ما كانت هذه الرموز هي ذاتها على الدوام، إلا أن تكرارها المتجاذب يجعلها دواليل أزمة أعمق في السلطة، أزمة تظهر في كتابة المعنى الكولونيالي التي لا تخضع لقانون . فهناك، تجعل ألسنة الفضاء الكولونيالي الهجينة من تكرار اسم الله ذاته أمراً غريباً: كل كلمة محلية يمكن للمبشر المسيحي أن يستخدمها في إيصال الحقيقة الإلهية تكون مخصصة مسبقاً كرمزٍ منتقى لإثمٍ مقابلٍ وقاتلٍ من الآثام، كما يقول مذعوراً ألكسندر دَفْ، الأكثر شهرة بين مبشري القرن التاسع عشر الهنود .

وإذا ما نوعت لغتك وقلت (للمحليين إن) ثمة ولادة ثانية لا مناص . فإنك ستجد أن هذه العبارة وجميع العبارات المشابهة قد سبق احتلالها .

فرسالة الغياتري، أو الآيات الأقدس في الفيدا . . . تشكل دينياً ومجازياً ولادة المحليين الثانية ولعلَّ لغتك المحسنة أن تقتصر على نقل فكرة مفادها أن علينا جميعاً أن نغدو براهمانات ذوى شهرة قبل أن نتمكن من رؤية الله (٢٧) . (التشديد لي)

هوامش الفصل الخامس:

- ١- S. Freud , "Some neurotic mechanisms in jealousy , paranoia and homosexuality" (1922), in Standard Edition XVIII , J. Starchy (ed.) (London : The Hogarth Press and the Institute of Psycho - Analysis, 1953 - 1974), P.226.
- ٢- J. Derrida , "The violence of the letter". in his Of Grammatology , G.C. Spivak (trans.) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), P.134.
- ٣- **Parliamentary Papers, 1852 - 1853 , XXX.**
- شهادة جون ستيوارت مل أمام لجنة مختارة من مجلس اللوردات، ٢١ حزيران ١٨٥٢ ، ص ٣٠١.
- ٤- إننى أستخدم الكلام (speech) بمعناه الديرى بوصفه الدالول المعبر عن الحضور الذاتى للصوت، وإنكار دال الكتابة المولد للفرق والتباين.
- ٥- J.S. Mill, "On Liberty", **Utilitarianism, Liberty, Representative Government**, H.B. Acton (ed.) (London: J.M. Dent and Sons , 1972), P.99.
- ٦- ibid. , P.102
- ٧- ibid. , 113.
- ٨- B. Anderson, **Imagined communities** (London: Verso, 1983), PP.132-3
- ٩- Mill, "On Liberty" , P.97.
- ١٠- Mill , **Parliamentary Papers, 1852 - 1853, P. 310.**
- ١١- Mill , quoted in G.D . Bearce, **British Attitudes Towards India 1784 - 1858** (London: Oxford University Press , 1961), P.280.
- ١٢- T. B. Macaulay , "Warren Hastings" . **Critical and Historical Essays , Vol . III** (London: Methuen, 1903), PP. 85-6.
- ١٣- ibid., P.86.
- ١٤- W. Benjamin. "Theses on the philosophy of history", in his **Illuminations**, ed. with an introduction by Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968), P.263.

- Mill, "On Liberty" P.382 - 3. -١٥
- H.Merivale, **Introduction to a Course of Lectures on Colonization and Colonies** (London, 1839), PP. 18-25. -١٦
- ١٧- راجع الفصل السادس حيث تجد مزيداً من الأحكام والترصين لهذا المفهوم.
- See. L. Althusser, "Montesquieu: Politics and history", in his **Montesquieu, Rousseau, Marx**, Ben Brewster (trans.) (London: Verso, 1982) , ch.4. -١٨
- J. Derrida, "Living on: border lines", in J.Derrida, P. de Man, J. Hillis Miller, H.Bloom and G. Hartman (eds) **Deconstruction and Criticism** (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), P.87. -١٩
- The Missionary Register**, Church Missionary Society, March 1819, PP. 159- 60 -٢٠
- ibid, September 1818, PP.374-5. -٢١
- N. B. Halhed, "translator's preface", in P.J. Marshall (ed.) **The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century** (London: Cambridge University Press), 1970, PP. 166 - 7. -٢٢
- The Compact Edition of the OED**, vol II, P.215. -٢٣
- S. Freud, "Psychoanalytic notes on an autobiographical account of a case of paranoia (Schreber)", Pelican Freud Library , Vol. IX, PP. 200 - 3; See also J.Forrester, **Language and the Origins of Psychoanalysis** (London: Macmillan, 1980), PP. 154 - 7. -٢٤
- R. Waelder, "The structure of Paranoid ideas", **International Journal of Psychoanalysis**, Vol. 32 (1951). -٢٥
- J. F. Stephen , "Foundations of the government of India", **The Nineteenth Century**, no, LXXX (October 1883), PP. 557 - 8. -٢٦
- Rev. A. Duff, **India and India Missions** (London: John Hunter, 1839), PP.323-4. -٢٧

دواليل أُخِذَتْ على أنها أعاجيب

أُسْئَلَةُ التَّجاذِبِ والسلطة

تحت شجرة خارج دلهي، مايو (أيار) ١٨١٧

والأمر اللافت هو أنهم (أى الإنجليز) عادةً ما يكتبون
ضمير المتكلم I بحرف كبير. أفلا يجوز لنا أن نعتبر هذا
الـ I العظيم بمثابة برهان غير متعمد على مدى تفكير
الإنجليزى بأهميته.

روبرت سذى، رسائل من إنجلترا (١)

تشتمل الكتابات الثقافية للكولونيات الإنجليزية على مشهدٍ راح يتكرر بالحاح شديد بعد
أوائل القرن التاسع عشر - بل ويدشّن - من خلال ذلك التكرار - وعلى نحو ظافر،
ضرباً من أدب الإمبراطورية - مما يضطرنى لأن أكرره مرة أخرى. إنه السيناريو،
الذى يجرى فى تلك القفار البائرة الخرساء من الهند الكولونياتية، وأفريقيا، والكاريبى،
حيث يقع المرء فجأةً، وينوع من المصادفة السعيدة، على كتاب إنجليزى. وهو
سيناريو جدير بالتذكّر، شأن أساطير الأصل جميعاً، نظراً لذلك التوازن الذى يقيمه
بين الظهور والنطق. فاكتشاف الكتاب هو لحظة أصالة وسلطة فى آن معاً. غير أنه
أيضاً، سيرورة انزياح تجعل جِصُور الكتاب - بنوع من المفارقة والتناقض - أمراً
عجيباً إلى درجة أنه يكرر، ويترجم، وتساء قراءته، ويزاح. والجال، أننى أودُّ أن أبدأ
هذا الفصل بشعار أو رمز الكتاب الإنجليزى - الدواليل التى أخذت على أنها أعاجيب -
بوصفه شارةً للسلطة الكولونياتية ودالاً للرغبة والضبط الكولونياتيين.

فى الأسبوع الأول من آيار عام ١٨١٧ ، قام أنند ميسى - وهو واحد من أوائل معلمى الديانة المسيحية الهنود - برحلة سريعة ومثيرة من إرساليته فى ميروت إلى غيضة من الأشجار خارج دلهى .

هناك وجد ما يقارب ٥٠٠ شخص، رجالاً ونساءً وأطفالاً، جالسين فى ظلال الأشجار، منهمكين - كما قيل له - فى القراءة والحديث. فدنا من كهل، وبادره بالكلام، ودار بينهما ما يلى من حوار.

قل لى أرجوك ما هذا الجمع من الناس؟ ومن أين أتوا؟. نحن فقراء متواضعون، نقرأ فى هذا الكتاب ونحبه. وما هذا الكتاب؟ كتاب الله!. أرنى إياه، من فضلك. وحين فتح أنند الكتاب، أدرك أنه إنجيل سيدنا، وقد تُرجم إلى اللسان الهندوستانى - وبدا أن لدى هذه الجماعة كثيراً من نسخه: بعضها مطبوع، وبعضها منسوخ بخط اليد عن الكتب المطبوعة. وأشار أنند إلى اسم يسوع، وسأل الرجل: من هذا؟. إنه الله! وقد أعطانا هذا الكتاب. أين حصلتُم عليه؟. أعطانا إياه ملاك من السماء، فى سوق هردوار. ملاك؟. أجل، لقد رأينا فيه ملاكاً من عند الله: لكنه كان بشراً، بنديت* متفقه. (لا شك أن هذه الأناجيل المترجمة هى الكتب التى وزعتها الإرسالية فى هردوار، منذ خمسة أو ستة أعوام). الكتب المنسوخة نسخناها بأنفسنا، فما من وسيلة أخرى للحصول على مزيد من هذه الكلمة المباركة. هذه الكتب تعلم ديانة السادة الأوربيين، إنها كتبهم، وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا. لا، لا، مستحيل، فهم يأكلون اللحم. يقول يسوع المسيح ليس مهماً ما يأكله

* البنديت pundit: عالم هندى، كما تُقال لمن يكون عارفاً بالكثير فى موضوع معين وغالباً ما يُطلَب فيه رأيه.

الإنسان أو يشربه . الأكل ليس مهماً عند الله . ما يدخل
فم الإنسان لا يقدر أن ينجسه ، لكن ما يخرج من الفم ،
ذلك ينجس الإنسان ؛ لأن الأشياء الشريرة تخرج من
القلب . من القلب تخرج أفكار شريرة : قتل ، زنى ، فسق ،
سرقة ، هذه هي التي تنجس الإنسان .

صحيح ، ولكن كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبياً ونحن نؤمن
أنه أعطية الله لنا ؟ لقد أرسله لنا فى هردوار . لقد أعطاه الله
للأسياد منذ زمن بعيد ، وهم أرسلوه لنا إن جهل الكثيرين
وسذاجتهم بارزان أشد البروز ، فهم لم يسمعوا من قبل بكتاب
مطبوع ، ومجرد ظهوره كان بالنسبة لهم بمثابة المعجزة . ولقد
أحدث التزايد التدريجى فى المعلومات المتجمعة على هذا النحو
لغطاً كبيراً ، واتفق الجميع على الإقرار بتفوق تعاليم هذا الكتاب
المقدس على كل ما سبق لهم أن سمعوا به أو عرفوه . وسرعان
ما برز نوع من عدم الاكتراث بالتمايزات الطائفية ، وغدا تدخل
البراهمانيين وسلطتهم الطغيانية أمراً مهيناً وجديراً بالازدراء .
وقر القرار ، فى النهاية ، على أن ينفصلوا عن بقية أخوتهم من
الهندوس ، وأن يقيموا جماعة من اختيارهم ، أربعة أو خمسة ، من
أفضلهم قراءة ، كيما يعلموا البقية من هذا الكتاب الذى حصلوا
عليه حديثاً وسألهم أنند : لماذا ترتدون جميعاً هذا اللباس
الأبيض ؟ وكان الرد : شعب الله يجب أن يرتدى ملابس
بيضاء ، علامة على نظافتهم وزوال خطاياهم . وعلق أنند : يجب
أن تتعمدوا ، باسم الآب ، والابن ، والروح القدس . تعالوا إلى
ميروت ، فهناك قس مسيحي ، وسوف يريكم ما ينبغى أن تفعلوا .
وأجابوا : علينا الآن أن نمضى إلى منازلنا من أجل الحصاد ، وبما
أننا عزمنا على أن نلتقى مرة كل عام ، فلعلنا نذهب إلى ميروت
فى السنة القادمة وشرحت لهم طبيعة القربان المقدس
والعماد ، وردوا قائلين : نريد أن نتعمد ، لكننا لن نتناول القربان
المقدس أبداً . لجميع عادات المسيحيين الأخرى نمثل ، سوى
القربان المقدس ، لأن الأوربيين يأكلون لحم البقر ، وهو ما

لا يناسبنا مطلقاً. فأجبتهم قائلاً: هذه الكلمة هي كلمة الله، لا كلمة البشر، وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها على النحو الصحيح. وردوا: لو أن بلادنا جميعاً تتلقى هذا القربان، لكننا ننتلقاه أيضاً. وعلقت حينئذ: لقد دنت الساعة التي تتلقى فيها البلاد جميعاً هذه الكلمة! وردوا: صحيح! (٢).

وبعد حوالي مئة عام، في عام ١٩٠٢، وبينما كان مارلو جوزيف كونراد يترحل في الكونغو، في ليل العصور الأولى، دون علامة ولا ذكريات، منقطعاً عن فهم ما يحيط به، وبحاجة ماسة إلى إيمان مدروس، فإنه يقع على كتاب تاوسون (أوتاوسر) بحث في بعض الأمور الملاحية الأساسية.

لم يكن بالكتاب الرائع، غير أن بمقدورك منذ اللحظة الأولى أن ترى فيه وحدة الهدف، وإهتماماً صادقاً بطريقة العمل الصحيحة، مما جعل هذه الصفحات الزرية، التي وضعت منذ سنوات بعيدة، تسطع بما يزيد على النور المهني.... وأؤكد لكم أن تركي القراءة كان أشبه بانتزاعي من حمى صداقة قديمة متينة....

لا بد أنه ذلك التاجر التعس - ذلك المتطفل، قال المدير وهو ينظر بحقد إلى الخلف حيث المكان الذي تركنا، وقلت لا بد أنه إنجليزى (٣).

وبعد نصف قرن، يكتشف شاب من ترينيداد كتاب تاوسون المذكور في المقطع السابق من كونراد ويستمد منه رؤية للأدب ودرساً في التاريخ، يكتب ف. س. نايبول:

كان المشهد رداً على بعض الذعر السياسي كنت بدأت أشعر به. فأن تكون كولونيالياً كان يعني أن تعرف نوعاً من الأمان، أن تقطن عالماً ثابتاً. وأظن أنني كنت قد تخيلت نفسي آتياً إلى إنجلترا كما لو أنني آت إلى منطقة أدبية خالصة، حيث أستطيع - دون أن تقيدني حوادث التاريخ أو خلفيتي - أن أجد لنفسى مهنة رومانسية فأغدو كاتباً. غير أنني شعرت في العالم الجديد أن الأرض تميد من تحتي.... كونراد... كان قد سبقني إلى كل الأماكن، لا كصاحب قضية، بل كرجل يقدم... رؤية لمجتمعات العالم التي لم يكتمل بعد تشكيلها... حيث تجد

على الدوام شيئاً متأصلاً في ضرورات الفعل الناجح...؛
حاملاً معه انحطاط الفكرة الأخلاقى. إنه لأمر يبعث
على الوحشة والكآبة لكنك تشعر به بعمق: نوع من
الحقيقة ونصف عزاء (٤).

نصوص الرسالة الحضارية هذه، المكتوبة باسم الأب والمؤلف، تشير مباشرة إلى
انتصار اللحظة الاستعمارية في الإنجيلية الإنجليزية الباكورة وفي الأدب الإنجليزي
الحديث. فاكشاف الكتاب يقيم دالول التمثيل الملائم: حيث تخلق كلمة الله، والحقيقة،
والفن الشروط اللازمة لبداية، والشروط اللازمة لممارسة التاريخ والسرد. غير أن
إقامة الكلمة وتأسيسها في القفار هو بمثابة Entstellung أيضاً، سيرورة انزياح، وتشوّه،
وانخلاع وتكرار (٥)؛ فنور الأديب الباهر لا ينصب إلا على مناطق الظلمة. ومع هذا،
فإن فكرة الكتاب الإنجليزي تقدم على أنها صادقة صدقاً كونياً أو كلياً: فهي - مثل
كتابة الغرب الاستعمارية - تنقل الرؤية المباشرة للشيء، متحرراً من الخطابات التي
ترافقه، بل التي ترهقه (٦).

وقبل فترة قصيرة من اكتشاف مارلو للكتاب، نجده يستنطق التغيير الكولونيالى
الغريب، وغير المتملك الذى يحول قطعة من القماش إلى دالول نصى ملتبس لا يقين
فيه، وربما إلى فيتش:

لماذا؟ من أين حصل عليها؟ هل كانت شارة - زينة -
تعويذة - فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟
لقد بدت مخيفة حول عنقه الأسود، تلك المزقة البيضاء
القادمة من وراء البحار (٧).

غير أن هذه المسألة لفعل النطق التاريخى، والتي تحمل قصداً سياسياً، لا تلبث أن
تضيع - بعد بضعة صفحات - فى أسطورة الأصول والاكتشاف. ففي الرؤية المباشرة
للكتاب تتخيل تلك التداعيات الإيديولوجية المقترنة بالدالول الغربى - التجريبية،
والمثالية، والمحاكاتية، والأحادية الثقافية (كيما نستخدم مصطلح إدوارد سعيد) - والتي
تغذى تراثاً من السلطة الثقافية الإنجليزية. وهى تداعيات تخلق سرد مراجعة وتنقيح
يغذى ما يشتمل عليه تاريخ الكومنولث وتابعه، أدب الكومنولث، من ضبط وتحكم.
وبذا تتحول لحظة التدخل الاستعماري الصراعية إلى خطاب تأسيسى قائم على

الاقتداء والمحاكاة، خطاب يصفه فريدريك نيتشه بأنه التاريخ القائم على الآثار والعزير على قلوب الأنانيين الموهوبين والأوغاد من أصحاب الرؤى^(١١) ذلك أن تكرر ظهور الكتاب- على الرغم من مصادفة اكتشافه- يمثل لحظات مهمة في التغير التاريخي والتجلى الخطابى لكل من النص والسياق الكولونياليين.

إن الرد السريع الذى يردُّ به أنند ميسى على المحليين الذين يرفضون القرى المقدس - لقد دنت الساعة التى تتلقى فيها البلاد جميعاً هذه الكلمة - إذ يقال فى عام ١٨١٧، إنما يقال بقوة وفى حينه على السواء. ذلك أنه يمثل ابتعاداً عن الممارسة التعليمية الاستشراقية لدى وارن هاستنغز، على سبيل المثال، وعماً نجده لدى تشارلز غرانت من طموح تدخلى واستجوابى مفرط إلى هند إنجليزية متجانسة ثقافياً ولغوياً. فمع انتخاب غرانت إلى مجلس شركة الهند الشرقية فى عام ١٨٩٤ وإلى البرلمان فى عام ١٨٠٢، ومن خلال تمسكه الشديد بالمثل الإنجيلية لدى طائفة الكلابام*، كان أن أعادت شركة الهند الشرقية إدخال مادة تتعلق بالتقى فى وثيقتها لعام ١٨١٣. أما فى عام ١٨١٧ فكانت الجمعية التبشيرية الكنسية تدير إحدى وستين مدرسة، وفى عام ١٨١٨ تبنت خطة بوردوان، وهى خطة تعليمية مركزية تدعو إلى التدريس باللغة الإنجليزية. ويكاد أن يكون هدف هذه الخطة نوعاً من الاستباق الحرفى لما كتبه توماس ماكولى عام ١٨٣٥ فى تقريره سبب الصيت حول التعليم: تشكيل مجموعة من العمال المتعلمين، المتمكنين من اللغة الإنجليزية، لى يعملوا مدرسين، ومترجمين، ومؤلفين يقدمون الأعمال النافعة لجماهير الشعب^(٩). وهكذا فإن تكرار أنند ميسى للآيات تكراراً أصم فاقداً للحياة، وتقنيته الخالية من الفن فى الترجمة، هما بمثابة مساهمة فى واحدة من أشد تكنولوجيات القوة فناً وبراعة. وفى الشهر الذى اكتشف فيه أنند ميسى مفاعيل الكتاب العجيبة خارج دلهى - أى فى أيار ١٨١٧ - كتبت الجمعية التبشيرية الكنسية إلى لندن تصف طريقة تعليم الإنجليزية فى إرسالية الأب جون فى ترانكوبار:

*طائفة الكلابام Clapham sect: حركة دينية إنجليزية شديدة الصرامة والتشدد، تأسست فى مدينة كلابام ودعت إلى الفضيلة وهداية الكفرة والمارقين وأخذت على عاتقها توزيع الكتاب المقدس فى جميع أنحاء العالم وتقديم يد العون والمساعدة إلى الفقراء والمعوزين. وأثرت هذه الحركة فنجحت فى تحرير العبيد إلى جانب سعيها إلى حظر الألعاب الرياضية الوحشية ومحاولتها إصلاح السجون. وقد أظهرت مقناً شديداً للشعر والتصوف ونفوراً من الفن والأدب إن لم يكن ذا صفة عقلية أو تربية.

تتمثل الطريقة الأساسية في تعليمهم اللغة الإنجليزية بإعطائهم عباراتٍ وجملاً إنجليزية، مع ترجمتها لهم كيما تحفظ عن ظهر قلب. ويتم اختيار هذه الجمل بحيث تعلمهم ما يريده المعلم من آراء. فيغدون، باختصار، مرتبطين بالإرسالية، وعلى الرغم من مجيئهم إلى المدرسة بدوافع دينية محضة في البداية، فإن من يهتدون من بينهم، ويعتادون على لغة البلد، وآدابه السلوكية وجوه، سرعان ما يمكن تهيئتهم لنفع عظيم لقضية الدين... حيث يمكن على هذا النحو أن نجعل الوثنيين أنفسهم أدواتٍ لهدم ديانتهم، وإقامة معايير الصليب فوق حطامها.

(MR, May 1817, P.187)

إن قول مارلو الاجترارى في نهاية المقطع الذى أوردناه منذ قليل، لابد أنه إنجليزى، لهو بمثابة اعترافٍ يثُم في قلب الظلام بما لدى كونراد من مرض نهاية القرن، اعتراف بذلك الدين الذى يدين به كلٌ من مارلو وكونراد لمثل الحرية الإنجليزية وثقافتها الليبرالية المحافظة^(١٠). وإذ يقع مارلو فيما يقع فيه - بين جنون إفريقيا ما قبل التاريخية والرغبة اللاواعية فى أن يكرر تدخل الكولونىالية الحديثة الراضٍ داخل النطاق الخاص بحكاية واحدٍ من البحارة - فإن كتيب تاوسون يوفّر له نوعاً من وحدة الهدف. فكتاب العمل هو ما يحول الهذيان إلى خطاب ذى توجه مدنى. ذلك أن أخلاقية العمل - كما يقول كونراد فى مقالته المعنونة التراث (١٩١٨) - تشيع إحساساً بالسلوك القويم والسمعة الحسنة اللذين لا يتحققان إلا بقبول تلك المعايير المتعارف عليها والتى تمثل دوايل تدبُّ على الجماعات المدنية المتلاحمة ثقافياً^(١١). وأهداف الرسالة الحضارية هذه، إذ تقرّها فكرة الإمبريالية البريطانية وتجسد على المناطق الحمراء من الخارطة، إنما تتكلم بسلطة إنجليزية مميزة مستمدة من الممارسة المتعارف عليها والتى يعتمد عليها كلٌ من القانون العادى الإنجليزى واللغة القومية الإنجليزية فيما يبيدانه من فعالية وإغراء^(١٢) وما ينطوى عليه الخطاب المدنى الإنجليزى من المثل العليا هو ما يتيح لكونراد أن يستوعب تلك التجاذبات

الإيديولوجية التي تخترم سرده . وتحت أنظار هذا الخطاب الذي يراقب كان أن سمح كونراد لنص إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر المشحون بأن يتفجر ضمن ممارسات الحداثة الباكرة . والحال، أن الأمر لا يقتصر على استيعاب المفاعيل الهدامة التي تنطوي عليها مثل هذه المواجهة في نوع من الحكاية (غير) العادية، بل يتعدى ذلك إلى إخفائها أيضاً في لياقة كذبة مدنية تحكى لـ الخطيبة* (أهو تواطؤ العرف والعادة؟) ذلك أن: الرعب! الرعب! ينبغي ألا تكرر وتعاد في غرف الجلوس الأوروبية.

أما نايبول فيعتمد إلى ترجمة كونراد ونقله من أفريقيا إلى الكاريبي كيما يحول يأس التاريخ ما بعد الكولونيالي إلى سعي وراء استقلال الفن . وكلما رسخت قناعته بأن حكمة القلب لا علاقة لها بقيام النظريات أو زوالها، كلما ازداد اقتناعه بطبيعة الكتاب الغربي المباشرة دون أي توسط، ذلك أن للكلمات التي يتلفظ بها قيمة الأفعال النزيهة المستقيمة^(١٣) . والحال، أن القيم التي يولدها مثل هذا المنظور فيما يتعلق بعمل نايبول، وبالعالم الذي كان مستعمراً ذات مرة والذي يختار هذا العمل أن يمثلته ويقومه، هي قيم تلقى الضوء عليها تلك البانوراما الشنيعة التي تقدمها بعض عناوين نايبول: ضياع الدواردو، البشر المنكرون، منطقة مظلمة، حضارة جريحة، المحجر المكتظ.

هكذا يقيم اكتشاف الكتاب الإنجليزي معياراً للمحاكاة ونمطاً للسلطة والنظام المدنيين . وإذا ما كانت هذه المشاهد - كما سردها - تشير إلى انتصار وثائق القوة الاستعمارية وكتاباتهما، فإن من الواجب الإقرار أيضاً بأن حرفية القانون المراوغة تنقش نصاً للسلطة أشد تجاذباً بكثير. ذلك أن النص الكولونيالي يبرز على نحو ملتبس ويعيد عن اليقين، بين الأمر بفرض الطابع الإنجليزي والهجوم على ما في الأرض من فضاءات مظلمة وجامحة، عبر فعل من التكرار. فأنند ميسى ينكر على المحليين أسلحتهم المزعجة وهو يعاود تكرار سلطة الآراء الإنجيلية القاطعة التي وضعتها تلك الأسئلة موضع شك ومساءلة . ومارلو يشيح بوجهه عن الغاب الأفريقي كيما ينصرف،

* الخطيبة، شخصية في رواية جوزيف كونراد قلب الظلام، هي خطيبة كورتز التي يزورها مارلو في آخر الرواية ليخبرها عن مصير كورتز ويكذب عليها بشأنه . وبدلاً من أن يخبرها عن الرعب! الرعب! الذي كان فيه كورتز يقول لها إن آخر كلمة لفظها كورتز قبل أن يموت هي اسمها .

بنوع من الاسترجاع، إلى التأكيد على الصفة الإنجليزية المميزة لاكتشاف الكتاب. أما نايبول فيدير ظهره للعالم الكولونيالي الهجين الذى لم يكتمل تشكّله كيما يثبت أنظاره على ما يتمتع به الأدب الإنجليزي من مدى كونه. وما نشهده ليس حلمًا هادئًا وبريدًا بإنجلترا ولا هو نوع من التنقيح الثانوى* لكابوس الهند، وإفريقيا، والكاريبى. فما هو إنجليزي فى خطابات القوة الكولونيالية هذه يتعذر تمثيله على أنه حضور وافر وتام، فهو محكوم بتأخره أو حدوثه اللاحق، ذلك أن الكتاب الإنجليزي، بوصفه دالاً من دوال السلطة، لا يكتسب معناه إلا بعد أن يعمل سيناريو الاختلاف الكولونيالي الراضٍ - سواء كان ثقافياً أو عرقياً - على تحويل أنظار القوة باتجاه صورة أو هوية قبلية وقديمة. بيد أن المفارقة هنا تتمثل فى أن هذه الصورة لا يمكن أن تكون أصلية (نظراً لبنائها فى فعلٍ من التكرار) ولا متطابقة (نظراً للاختلاف الذى يدخل فى تعريفها).

والنتيجة، أن الحضور الكولونيالي متجاذب على الدوام، منشطر بين مظهره الذى يظهر به على أنه أصيل ومرجعى موثوق وبين الإفصاح عنه على أنه ضرب من التكرار والاختلاف. فهو عبارة عن تفارق ينتج فى فعل النطق كإفصاح كولونيالى نوعى عن موقعى الخطاب الكولونيالى والقوة الكولونيالية غير المتناسبين: المشهد الكولونيالى بوصفه ابتداءً للتاريخية، والتسيد، والمحاكاة أو بوصفه «المشهد الآخر»، مشهد الـ *Entstellung*، الانزياح، والاستيهام، والدفاع عن النفس، ونوعاً من النصية المفتوحة. ومثل هذا الإبداء للاختلاف ينتج نمطاً من السلطة متوتراً ومتصارعاً (لا متناحراً). وتتضح مفاعيله التمييزية فى تلك الذات المنشطرة التى تصورها الصورة النمطية - الزنجى القرد، والذكر الآسيوى المختلث - وهى ذوات تثبت الهوية على نحو متجاذب بوصفها استيهام الاختلاف^(١٤) وأن ندرك *différance* الحضور الكولونيالى يعنى أن ندرك أن النص الكولونيالى يشغل ذلك الفضاء من النقش المزدوج الذى كرسه - لا بل حفره - جاك ديريدا:

*التنقيح الثانوى *secondary revision*: مصطلح فرويدى يشير إلى إحدى آليات عمل الحلم التى تعتمد على تعديل هذا الأخير بغية تقديمه على شكل سيناريو متماسك ومفهوم نسبياً، فتعمل على نزع المظهر اللامعقول واللامتماسك من الحلم، وتسد ثغراته، وتجرى تعديلاً جزئياً أو كلياً لعناصره من خلال الغريزة والضم فى محاولة لخلق شئ شبيه بحلم اليقظة. ويوصف هذا التنقيح بأنه ثانوى لأنه يشكل خطوة ثانية فى عمل الحلم، فينصب على منتجات تم تنقيحها بواسطة الآليات الأخرى (التكثيف، الإزاحة، التصوير...)

كلما عمدتُ كتابةٌ إلى وضع علامتها وعادتُ في الوقت ذاته لتمحو تلك العلامة بجرّة قلم ليست محسومة ... فإن [هذه] العلامة المزدوجة تفلت من علاقتها بالحقيقة أو من سلطة هذه الأخيرة: فهي لا تقلبها رأساً على عقب بل تنقشها ضمن لعبها كواحدة من وظائفها أو أجزائها. وهذا الانزياح لا يقع، ولم يسبق له أن وقع بوصفه حدثاً. وهو لا يشغل مكاناً بسيطاً؛ لا يقع في الكتابة. هذا الانخلاع عن المكان (هو ما) يكتب / يكتب

(D, P.193)

كيف يمكن لسؤال السلطة-سؤال قوة وحضور ما هو إنجليزي- أن يطرح في الفرجات الخلالية أو البينية لنقش مزدوج؟ لست أرغب في أن أستبدل أسطورة مثالية (الكتاب الإنجليزي الاستعماري) بأسطورة تاريخية (مشروع المدنية الإنجليزية الاستعماري). فمثل هذه القراءة الاختزالية تنكر ما هو واضح من أن تمثيل السلطة الكولنيالية لا يتوقف على رمز شامل للهوية الإنجليزية بقدر ما يتوقف على إنتاجيتها بوصفها دالولاً من دواليل الاختلاف. ثم إن استخدامي لـ إنجليزي فيه شفافية الإحالة أو المرجع الذي يسجل حضوراً واضحاً معيناً: فالكتاب المقدس الذي ترجم إلى الهندوسية، ودرس على يد معلمين ألمان أو محليين، يظل الكتاب الإنجليزي، كما أن émigré بولوني، متأثر متأثراً عميقاً بغوستاف فلوبر، ويكتب عن أفريقيا، ينتج عملاً كلاسيكياً إنجليزياً*. فماذا عن مثل هذه السيرورة من الوضوح والإدراك التي لا تخفق أبداً في أن تكون اعترافاً أكيداً دون أن تكف عن كونها مباحدة** بين الرغبة والتحقق، بين خلود الذكر واستعادته ... محيطاً لا علاقة له بمركز (D, P, 212)؟

* واضح أن المقصود هنا هو جوزيف كونراد، مبدع قلب الظلام، إذ أنه بولوني الأصل وهاجر إلى إنجلترا.

** المباحدة Spacing: عند دريدا، تأتي بمعنى التقطيع، والنفضية، والانفصاح، والفواصل. على النحو الذي تتم فيه المباحدة بين الحروف الكتابية والأصوات من خلال الفراغات والفواصل والمسافات والتقطيقات المرئية وغير المرئية. بمعنى أن المباحدة هي نوع من عملية المفصلة، نوع من الترتيب والتوزيع للمساحات والأمكنة. وهي نتاج سلبي وإيجابي للمسافات التي لا يمكن بدونها للوحدات أو المصطلحات، الخ أن تقوم بشيء أو تدل على شيء. وفي حين يرى فوكو أن النص يخلق مباحدة تغيب فيها الذات الكاتبة باستمرار، يرى دريدا أن المباحدة هي الكتابة ذاتها، نالياً أساس النص ذاته، ولأنها كذلك فهي صيرورة غياب الذات وصيرورة لا وعيها.

يقتضى هذا السؤال افتراقاً عن غايات ديريدا في مقالته الجلسة المزدوجة؛ أى ابتعاداً عن تقلبات التأويل فى فعل القراءة المحاكاتى باتجاه السؤال عن مفاعيل القوة، ونقش استراتيجيات التفريد والسيطرة فى تلك الممارسات المولدة للانقسام التى تبنى الفضاء الكولونيالى. وهذا الافتراق عن ديريدا هو عودة أيضاً إلى تلك اللحظات فى مقالته حين يعترف بأن إشكالية الحضور هى صفة معينة من صفات الشفافية الخطابية التى يصفها بأنها إنتاج مفاعيل الواقع لا أكثر ولا أقل، أو بأنها مفعول المحتوى أو العلاقة الإشكالية بين وسيط الكتابة وتحديد كل وحدة نصية. غير أن ديريدا، فى الحيل وضروب التوبيخ الغنية التى يكشف من خلالها ما للحاضر من مظهر زائف، يخفق فى فكّ أختام تلك المنظومة النوعية والمحددة التى هى منظومة التوجّه (وليس المرجع) والتى يدلّ عليها مفعول المحتوى (D, PP. 173-85) والحال، أن استراتيجية التوجّه - الحضور المباشر لما هو إنجليزى - هى تحديداً ما يشغل أسئلة السلطة التى أريد أن أطرحها. فحين تشير استعارات الحضور البصرية إلى السيرة التى يتثبت من خلالها المحتوى بوصفه مفعولاً من مفاعيل الحاضر، لا يكون ما نواجهه وفرة أو كملاً بل تحديقة القوة المبدئية التى تمثل السلطة غايتها، وتكون ذواتها ذواتاً تاريخية.

يبنى مفعول الواقع نمطاً من التوجّه يُنتج فيه اكتمال المعنى وتمامه لحظة الشفافية الخطابية. وهذه الأخيرة هى اللحظة التى يبدو فيها، تحت ما للحاضر من مظهر زائف، أن الدلالى يتغلب على النحوى، والمدلول على الدال. غير أن الشفاف - بخلاف ما تراه الأرثوذكسية الطليعية السائدة - ليس مجرد انتصار للأسر الخيالى للذات فى سرد واقعى ولا مجرد استجواب دقيق للفرد من قبل الإيديولوجيا. وهو ليس اقتراحاً لا يمكنك أن ترفضه على نحو إيجابى. ولعل من الأفضل وصفه، كما أقترح، بأنه شكل من disposal تلك الدواليل الخطابية التى تشير إلى الحضور / الحاضر ضمن الاستراتيجيات التى تفصح عن سلسلة المعانى المتراوحة بين dispose و disposition*.

*تأتى كلمة disposal بمعنى الترتيب، والتنظيم، والتدبّر والتصرف. أما dispose فتأتى بمعنى تقدير وتقرير مصير شىء ما على نحو نهائى وأيضاً بمعنى الترتيب والتنظيم، والتصرف بالشىء والتخلص منه. فى حين تأتى disposition بمعنى الميل والنزعة والمزاج. وسوف نتضح المعانى التى يستخدم بها بابا هذه الكلمات فيما يلى من هذا الفصل.

فالشفافية هي فعل توزيع وترتيب للفضاءات، والمواقع، والمعارف المتباينة المرتبط بعضها ببعضها الآخر، تبعاً لمعني للنظام والترتيب قائم علي التمييز والتفرقة، وليس متأسلاً أو جوهرياً. وهذا ما ينتج تنظيماً للفضاءات والأمكنة يكون مخصصاً ومحدداً على نحو مرجعي مسبق، حيث يضع المخاطبين أو من يتم التوجه إليهم في الإطار أو الشرط الملائم لفعل أو نتيجة ما. ومثل هذا النمط من الحكم يتوجه إلى شكل من التصرف أو السلوك يروغ أو يوارب بين معنى الـ disposal، بوصفه إضفاءً لإطار مرجعي، ومعنى الـ disposition، بوصفه ميلاً ذهنياً، إطاراً للعقل. ومثل هذه المراوغة أو المواربة لا تتيح تكافؤاً بين موقعي الـ disposal ولا تتيح انقسامهما إلى ذات/ آخر، ذات/ موضوع. فالشفافية تحقق مفعول السلطة في الحاضر (وتحقق حضوراً مرجعياً موثقاً) من خلال سيرورة مشابهة لما يصفه فوكو بأنه مفعول وضع اللمسات الأخيرة، فيما يتعلق بغاية ما، دون نسبتها بالضرورة إلى ذات تضع قانوناً للمنع والتحذير، أفعّل أو لا تفعل (١٥).

إن مكان الاختلاف والآخرية، أو فضاء التنازع، ضمن منظومة الـ disposal التي اقترحتها، ليس بالمكان الخارجي تماماً ولا بالمكان المعارض دون هوادة. إنما هو ضغط، وحضور، لا ينني يعمل، وإن يكن بصورة غير متكافئة، على طول حدود التسلط، أي على السطح بين ما دعوته بالـ disposal - بوصفه - إضفاءً ومنحاً والـ disposition - بوصفه - ميلاً ونزوعاً. فحدود الاختلاف متوترة، متحولة، منشطرة، أشبه بتوصيف فرويد لمنظومة الوعي التي تحتل موقعاً في فضاء يقع على الحد بين الخارج والداخل، ويكون سطحاً للحماية، والتلقي، والإسقاط (١٦). ولعب القوة الذي يلعبه الحضور يضيع إذا ما عوملت شفافيته بسذاجة على أنها حنين إلى وفرة أو كمال ينبغي أن يلقي على نحو متكرر في الهاوية - mise en abîme - التي تولد منها رغبته. ومثل هذه الفوضوية النظرية لا تستطيع أن تتدخل في فضاء السلطة المتوترة حيث يكون

الحقيقي والزائف مفعولين منفصلين ونوعيين من مفاعيل القوة مرتبطين بالحقيقي، بما يفهم منه أيضاً أن الأمر ليس أمر معركة لمصلحة الحقيقة، بل أمر معركة حول مكانة الحقيقة والدور الاقتصادي والسياسي الذي تلعبه (١٧).

والحال، أن التدخل في هذه المعركة من أجل مكانة الحقيقة هو على وجه التحديد ما يغدو حاسماً لتفحص حضور الكتاب الإنجليزي. فهو ذلك السطح الذي يؤمن استقرار الفضاء الكولونيالي المتوتر، وهو مظهره الذي ينظم التجاذب بين الأصل والانزياح، والضبط والرغبة، والمحاكاة والتكرار.

وعلى الرغم من المظاهر، إلا أن نص الشفافية ينقش ضرباً من الرؤية المزدوجة: حيث لا يظهر حقل الحقيقى كدالول واضح من دواليل السلطة إلا بعد الانقسام النظامي والمزيج بين الحقيقى والزائف. ومن وجهة النظر هذه، فإن الشفافية الخطابية تقرأ على أفضل وجه بالمعنى الفوتوغرافي الذي تكون فيه شفافية ما صورة سالبة أيضاً وعلى الدوام، كيما تعالج وتتجه إلى الوضوح عبر تقنيات القلب، والتكبير، والإضاءة، والتحرير، والإسقاط، فلا تكون مصدراً للضوء بل لجوءاً إليه. ومثل هذا الإتيان إلى الضوء هو مسألة تأمين للوضوح بوصفه مقدرة، واستراتيجية، وفاعلية.

وهذه المسألة هي ما يصل بنا إلى تجاذب حضور السلطة، هذا التجاذب الذي يكون واضحاً على نحو خاص في إفصاحه الكولونيالي. ذلك أنه إذا ما كانت الشفافية تدل على انغلاق خطابي - قصد، صورة، مؤلف - فإنها تفعل ذلك من خلال انفتاح وانكشاف قواعد الإدراك والمعرفة الخاصة بها، تلك النصوص الاجتماعية التي تتميز بمنطق إبستيمى، متمركز إثنيًا، وقوموى يؤمن تماسكه من خلال توجه السلطة بوصفها الحاضر، صوت الحداثة. فالاعتراف بالسلطة يتوقف على الوضوح المباشر. دون توسط - الذي يسم قواعد إدراكها ومعرفتها بوصفها مرجع الضرورة التاريخية الذي لا سبيل إلى الخطأ فيه. وفي فضاء التمثيل الكولونيالي المنقوش على نحو مزدوج حيث يكون حضور السلطة - الكتاب الإنجليزي - مسألة تتعلق أيضاً بتكرار هذا الحضور وانزياحه، وحيث تكون الشفافية techné، فإن الوضوح المباشر الذي يسم نظام الإدراك والمعرفة هذا تتم مقاومته. والمقاومة ليست بالضرورة فعلاً معارضاً ذا قصد سياسي، ولا هي النفي أو الإقصاء البسيط لـ محتوى ثقافة أخرى، كما فهم الاختلاف فيما مضى. إنما المقاومة مفعول من مفاعيل تجاذب ينتج ضمن قواعد الإدراك والمعرفة الخاصة بالخطابات المسيطرة عند إفصاحها عن دواليل الاختلاف الثقافي وإعادة إدراجها لها ضمن علاقات القوة الكولونيالية المتباينة، ضمن التراتبية، والمعيارية، والتهميش وهلم جرأ. ذلك أن السيطرة الكولونيالية تتحقق عبر سيرورة من الإنكار تنكر عماء تدخلها بوصفه Entstellung، كما تنكر حضورها الاقتلاعى كيما

تحافظ على سلطة هويتها في سرديات النزعة التطورية التاريخية والسياسية، تلك السرديات التي تنقسم بأنها سرديات غائبة.

بيد أن ممارسة السلطة الاستعمارية تقتضى إنتاج ضروب من التباين، والتفريد، ومفاعيل الهوية يمكن من خلالها للممارسات التمييزية أن تحدّد الشعب الخاضع الموصوم بعلامة القوة الواضحة والشفافة. ومثل هذا النمط من الإخضاع يختلف عما يصفه فوكو بـ القوة عبر الشفافية، عهد ذلك الرأي، الذى ساد بعد أواخر القرن الثامن عشر، والذى لم يكن بمقدوره احتمال مناطق الظلام والذى سعى إلى ممارسة القوة عبر واقعة بسيطة مفادها أن الأشياء لا تعرف والبشر لا يرون إلا بتحديد مباشرة، جامعة^(١٨). فما يميز ممارسة القوة الكولونيالية تمييزاً جذرياً هو عدم ملائمة الافتراض التنويرى عن الحالة الجمعية والعين التي تراها. فعند جيريمى بنتام (وكما يشير ميشيل بيرو)، تمثل الجماعة الصغيرة المجتمع ككل، فالجزء هو الكل أصلاً^(١٩). أما السلطة الكولونيالية فتتطلب أنماطاً من التمييز (الثقافي، العرقي، الإداري...) لا تسمح بافتراض ثابت وموحد عن الجماعة، فالجزء (الذى ينبغي أن يكون الجسم الاستعماري الغريب) يجب أن يمثل الكل (البلد المستعمر)، إلا أن حق التمثيل يكون قائماً على اختلافه الجذري. ومثل هذا التفكير المزدوج لم يعد قابلاً للحياة إلا من خلال استراتيجية الإنكار التي وصفها للتو، والتي تتطلب نظرية في تهجين الخطاب والقوة هي نظرية تجاهلها المنظرون الذين انخرطوا في المعركة من أجل القوة لكنهم لم يفعلوا ذلك إلا بوصفهم من دعاة مذهب الصفاء والنقاء فيما يخص الاختلاف.

وعلى سبيل المثال، فإن المفاعيل التمييزية لخطاب الكولونيالية الثقافية لا تشير ببساطة أو فقط إلى شخص أو إلى صراع قوة ديكيتيكي بين الذات والآخر، أو إلى ضرب من التمييز بين الثقافة الأم والثقافات الغريبة. ذلك أن إحالة التمييز - التي تنتج من خلال استراتيجية من الإنكار - هي على الدوام إلى سيورة من الانشطار كشرط للإخضاع: تمييز بين الثقافة الأم وأنغالها أو أولادها الزنا، بين الذات ونظرائها، حيث لا يكون أثر ما تم إنكاره مكبوتاً بل يتكرر بوصفه شيئاً مختلفاً، طفرة، أو شيء هجين. وهذه القوة الجزئية والمزدوجة التي تتجاوز المحاكاتي ولكنها دون الرمزي، هي التي تزرع الاضطراب في وضوح الحضور الكولونيالي وتجعل إدراك سلطته ومعرفتها أمراً إشكالياً. فلكي يكون الحضور الكولونيالي حضوراً مرجعياً موثقاً، لابد لقواعد إدراكه ومعرفته من أن تعكس معرفة أو رأياً إجماعيين، ولكي تكون هذه القواعد قوية وفعالة،

لابد من أن تتوصل إلى تمثيل موضوعات التمييز المتطرفة التي تقع أبعد من نطاق سلطتها وفهمها. والنتيجة هي أنه إذا كانت الإحالة الموحدة (والجوهرانية) إلى العرق، أو الأمة، أو التراث الثقافي أساسية في الحفاظ على حضور السلطة كمفعول محاكاتي مباشر، فإن مثل هذه الجوهرانية لابد من تخطيها في الإفصاح عن الهويات التمييزية، التفريقية. (يمكن للقارئ أن يجد سجلاً متعلقاً بهذا السجال في توصيف البيداغوجي والأدائي في الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والحال، أن توضيح مثل هذا التخطي لا يقتصر على الاحتفاء بقوة الدال المولدة للمتعة. فالهجنة هي دالول إنتاجية القوة الكولونيالية، دالول قواها المتبدلة وثوابتها؛ فهي اسم القلب الاستراتيجي لسيرورة السيطرة من خلال الإنكار (أي، إنتاج هويات تمييزية تضمن الهوية الأصلية و النقية للسلطة). والهجنة إعادة تقويم لافتراض الهوية الكولونيالية عبر تكرار مفاعيل الهوية التمييزية. وهي تبدى التشوه والانزياح الضروريين لجميع مواقع التمييز والسيطرة. كما تنزع استقرار الحاجات المحاكاتية أو الدرجسية لدى القوة الكولونيالية لكنها تعيد إدراج تعييناتها في استراتيجيات الهدم التي تردّ تحديقة الخاضع للتمييز إلى عين القوة. ذلك أن الهجين الكولونيالي هو الإفصاح عن الفضاء المتجاذب حيث تؤدي شعيرة القوة على موقع الرغبة، جاعلة موضوعاتها منضبطة ومشتتة في آن معاً، أو جاعلة منها- بحسب استعارتي المختلطة- نوعاً من الشافية السالبة.

وإذا ما كانت المفاعيل التمييزية تمكن السلطات من إبقاء عين على هذه المفاعيل ذاتها، فإن اختلاف هذه المفاعيل المتكاثر يروغ من تلك العين، ويهرب من تلك المراقبة. ولعل من الممكن التعرف على أولئك الخاضعين للتمييز في التو واللحظة، غير أنهم يفرضون بدورهم نوعاً من إعادة التعرف على ما تتسم به السلطة من مباشرة وإفصاح، وهذا مفعول مولد للاضطراب شائع في الحيرة والتردد المتكررين اللذين يحلان بالخطاب الاستعماري حين يتأمل ذواته الخاضعة للتمييز: غموض الصينيين، شعائر الهنود التي لا يمكن الكلام عنها، عادات الهوتنتوت التي تفوق الوصف. وليس الأمر أن صوت السلطة تعوزه الكلمات. بل الأمر، بالأحرى، أن الخطاب الكولونيالي قد بلغ ذلك الحد الذي يتكشف عنده حضور القوة، وقد واجهته هجنة موضوعاته، بوصفه شيئاً مغايراً لما تؤكد قواعد إدراكه ومعرفته.

فإذا ما نظرنا إلى مفعول القوة الكولونيالية على أنه إنتاجٌ للتهجين لا على أنه الأوامر الزاعقة التي تطلقها السلطة الاستعمارية أو القمع الصامت للتراث المحلي، نجد أن تغييراً مهماً يطرأ على المنظور. فالتجاذب القائم عند منبع الخطابات التقليدية عن السلطة يفسح في المجال لشكلٍ من الهدم، مؤسسٍ على عدم الحسم الذي يحول الشروط الخطابية للسيطرة إلى أسسٍ للتدخل. وفي الحكمة الأكاديمية التقليدية أن حضور السلطة يتأسس على نحوٍ ملائم عبر عدم ممارسة الأحكام الخاصة واستبعاد العقول المناوئة للعقل المرجعي السلطوي. غير أن إدراك السلطة ومعرفتها يتطلب تأكيداً لشرعية مصدرها يكون ظاهراً على نحوٍ مباشر، بل على نحوٍ بدهيٍّ - إن في سيمائك ما يدفعني لأن أدعوك سيداً بكل سرور - كما يكون محلّ قناعةٍ مشتركة وشائعة (قواعد الإدراك والمعرفة). أما ما يظل دونما اعتراف فهو تناقضٌ مثل هذه الحاجة إلى التأكيد والبرهان وما ينجم عن ذلك من تجاذب لمواقع السلطة. فإذا ما كان قبول السلطة يقصى تقويم محتوى أى تلفظ، كما يقول ستيفن لويس بحق، وإذا ما كان مصدرها - الذي ينبغي الاعتراف به - ينكر كلاً من العقول المناوئة والأحكام الشخصية، فهل يمكن حينئذٍ دوايل السلطة أو علاماتها أن تكون أكثر من ضروب من الحضور الفارغ لوسائل وأدوات استراتيجية^(٢٠)؟ وهل يقتضى ذلك أن تقلّ فعاليتها؟ جوابنا هو أن فعاليتها لا تقلّ وإنما يختلف شكلها.

يكشف توم نايرن عن تجاذبٍ أساسى بين رموز الإمبريالية الإنجليزية التي لا تحتل أن تبدو كونية وشاملة وبين كلفة تبدو عبر العقل الإمبريالى الإنجليزي بآلاف الأشكال: فى نيكروفيليا* رايدر هاغرد، فى لحظات الشكّ القائمة لدى كبلنغ، فى الحقيقة الكونية القائمة لكهوف مارابار لدى فورستر^(٢١) ويفسر نايرن هذا الهذيان الإمبريالى بأنه عدم التناسب بين البلاغة المتباهية لدى الإمبريالية الإنجليزية والوضع الاقتصادى السياسى الفعلى لإنجلترا أواخر العهد الفيكتورى. غير أن ما أودُّ الإشارة إليه هو أن هذه اللحظات الحاسمة فى الأدب الإنجليزي ليست مجرد أزمات من صنع إنجلترا الخاص. فهى أيضاً دوايل تاريخ متفاصيل، تغريب للكتاب الإنجليزي. وهى تسم اضطراب تمثيلات المرجعية الموثوقة من خلال قوى العرق،

* النيكروفيليا necrophilia: التعلق بالجثث والموتى والاتصال بهم لدرجة يمكن أن تبلغ حدّ الهيام.

والجنس، والعنف الغريبة، ومن خلال الاختلافات الثقافية بل والمناخية التي تبرز في الخطاب الكولونيالي بوصفها النصوص المختلطة والمنشطرة للهجنة. فإذا ما قرئ ظاهر الكتاب الإنجليزي على أنه إنتاج للهجنة الكولونيالية، فإنه سيكف عن كونه مجرد سلطة أوامر. فهو يولد سلسلة من أسئلة السلطة التي لا بد أن تبدو- في تكرار النغل- مألوفة على نحو غريب:

هل كانت شارة- زينة- تعويذة- فعل استعطاف؟ هل كانت مرتبطة بأية فكرة؟ لقد بدت مخيفة في هذا العنق الأسود من الغابات، تلك المزقة من الكتابة البيضاء القادمة من وراء البحار.

أمل أن أكون قد أفلحت في تمثيل ضرب من الاختلاف الكولونيالي، من خلال تكرار سيناريو الكتاب الإنجليزي: فمحول الارتباب أو عدم اليقين هو ما ينزل بخطاب القوة، وهو ارتباب أو انعدام لليقين يغرب ما للسلطة القومية الإنجليزية من رمز مألوف ويبزغ من تملكها الكولونيالي بوصفه دالولاً على اختلافها. أما الهجنة فهي اسم هذا الانزياح للقيمة من الرمز إلى الدالول، هذا الانزياح الذي يجعل الخطاب المسيطر ينشطر على طول محور قوته كيما يكون تمثلياً، ومرجعياً موثقاً. والهجنة تمثل ذلك التحول المتجاذب للذات الخاضعة للتمييز إلى موضوع مرعب، وفادح من موضوعات التصنيف البارانوني، تحولها إلى مساءلة مقلقة لصور السلطة وضروب حضورها.

لكي نلتقط تجاذب الهجنة، لا بد من التمييز بينها وبين حالة من القلب الذي يشير إلى أن ما هو أصلي ليس- في حقيقته- سوى مفعول من المفاعيل. فالهجنة ليس لديها أي منظور من منظورات العمق أو الحقيقة كيما تقدمه: ليست حدّاً ثالثاً يحل التوتر بين ثقافتين، أو بين مشهدي الكتاب، في نوع من لعب الإدراك أو المعرفة الديالكتيكي. والانزياح من الرمز إلى الدالول يخلق أزمة في أي مفهوم للسلطة قائم على منظومة من منظومات الإدراك أو المعرفة: فالمرآوية الكولونيالية، المنقوشة على نحو مزدوج، لا تنتج مرآة تدرك فيها الذات ذاتها، وإنما هي على الدوام تلك الشاشة المنشطرة بين الذات وازدواجها، الهجين.

والحال، أن هذه الاستعارات مهمة جداً، لأنها تشير إلى أن الهجنة الكولونيالية ليست مشكلة جينالوجيا أو هوية بين ثقافتين مختلفتين بحيث يمكن حلها باعتبارها قضية نسبية ثقافية. الهجنة إشكالية تمثيل وتفرّد كولونيايين تقلب مفاعيل الإنكار الاستعماري بحيث تدخل المعارف الأخرى المنكرة على الخطاب المسيطر وتغرب أساس سلطته، ألا وهو قواعد الإدراك أو المعرفة الخاصة به. ولا بد من التأكيد - من جديد - على أن ما يعود ليغدو معترفاً به كضرب من السلطات المضادة لا يقتصر على محتوى المعارف المنكرة (سواء كانت أشكالاً من الآخريّة الثقافية أو تقاليد الغدر الاستعماري). ولحل الصراعات بين السلطات، فإن الخطاب المدني يظل محتفظاً على الدوام بإجراءاته القضائية، وما يكون مغرباً على نحو لا دواء له في حضور الهجين. في إعادة تقويم رمز السلطة القومية بوصفه دالولاً للاختلاف الثقافي - هو أن اختلاف الثقافات لا يعود من الممكن تحديده أو تقويمه على أنه من موضوعات التأمل الأبستمولوجي أو الأخلاقي: فأمر الاختلافات الثقافية لا يقتصر على مجرد وجودها هناك مما يسمح برويتها وتملكها.

فالهجنة تقلب سيرورة الإنكار الرسمية وتعكسها بحيث يغدو الانخلاع العنيف الذي يمارسه فعل الاستعمار شرطاً للخطاب الكولونيالي. وبذا لا يعود حضور السلطة الاستعمارية واضحاً مباشرة، وتكفّ تعيّناته التمييزية عن أن يكون لها إحالتها المرجعية الموثوقة إلى أكل اللحوم الآدمية في هذه الثقافة أو إلى الغدر والخيانة لدى ذلك الشعب. ويغدو من الممكن الآن تحديد الثقافي بوصفه إفصاحاً عن الانزياح والانخلاع، وبأنه تدبّر وتنظيم للقوة، شفافية سلبية تبنى بصورة متوترة على الحدود بين إطار الإحالة أو المرجع / إطار العقل. ومن الحاسم أن نتذكر بهذا الصدد أن البناء الكولونيالي للثقافي (موقع الرسالة الحضارية) من خلال سيرورة من الإنكار يكون موثقاً بقدر ما يبنى حول تجاذب الانشطار، والإنكار، والتكرار، هذه الاستراتيجيات الدفاعية التي تجنّد الثقافة وتزجّ بها بوصفها استراتيجية شبه حربية مفتوحة النسيج تهدف إلى خلق توتر مستمر أكثر مما تهدف إلى اختفاء الثقافة الموجودة سابقاً بصورة كلية (٢٢).

والحال، أن النظر إلى الثقافي لا بوصفه مصدر الصراع - ثقافات مختلفة - بل بوصفه المفعول الناجم عن الممارسات التمييزية - إنتاج التباين الثقافي بوصفه دواليل سلطة -

إنما يغير قيمته وقواعد إدراكه ومعرفته . فالهجنة تتدخل في ممارسة السلطة لا لكي تشير وحسب إلى استحالة هويتها وإنما لكي تمثل أيضاً عدم قابلية التنبؤ بحضورها . فالكتاب يحتفظ بحضوره، إلا أنه يكف عن كونه تمثيلاً لجوهر، فهو الآن حضور جزئي، وسيلة (استراتيجية) في تورط كولونيالي نوعي، تابع أو ملحق من تابع السلطة وملحقاتها .

ولعل أفضل وجه لوصف سيرورة الهجنة التجزئية هذه هو وصفها بأنها كناية الحضور . فهي تشاطر ذلك التبصر النفيس الذي عبر عنه سيغموند فرويد فيما يخص استراتيجية الإنكار إذ رأى فيها استمراراً للحاجة النرجسية في الإقرار بالاختلاف (٢٣) . غير أن هذا لا يكون إلا مقابل ثمن، لأن وجود معرفتين متناقضتين (قناعات متعددة) يشطر الأنا* (أو الخطاب) إلى موقفين نفسيين، وإلى شكلين من أشكال المعرفة، حيال العالم الخارجي . وأول هذين الموقفين يأخذ الواقع بالحسبان في حين أن الثاني يستبدل بالواقع نتائجاً من نتائج الرغبة . واللافت هو أن هاتين الغايتين المتناقضتين تمثلان على الدوام جزئية من جزئيات بناء الموضوع الفيتشي، الذي يقف كبديل للفالوس** وعلامة على غيابه في آن معاً . غير أن ثمة فرقاً بين الفيتشية والهجنة . فالفيتش يرتكس للتغير في قيمة الفالوس بالتثبت على موضوع سابق على إدراك الاختلاف، موضوع قادر على أن يعوض مجازياً عن حضور

* انشطار الأنا splitting of the ego : مصطلح تحليلي نفسي يستند إليه هومي بابا كثيراً في كتابه هذا . وهو عند فرويد يدل على ظاهرة خاصة جداً يراها فاعلة في الذهان والفيتشية علي وجه التحديد . حيث يتواجد ضمن الأنا، موقفان نفسيان تجاه الواقع الخارجي باعتبارهما العقبة التي تعرقل مطلباً نزوياً معيناً : يأخذ أحد الموقفين الواقع بعين الاعتبار، بينما ينفي الموقف الآخر هذا الواقع مستبدلاً إيّاه بأحد منتجات الرغبة . ويستمر هذان الموقفان جنباً إلى جنب دون أن يمارسا أي تأثير متبادل واحدتهما علي الآخر . والانشطار، تبعاً لفرويد، هو نتيجة للصراع . وقد سبق أن أوضحنا في هامش سابق عن الفيتشية كيف يتواجد هذان الموقفان المتناقضان ضمن الأنا في وقت واحد .

** الفالوس أو القضيب phallus : هو ذلك التصور المجازي للعضو الذكري في الحضارة اليونانية اللاتينية . وهو في التحليل النفسي الوظيفة الرمزية التي يقوم بها العضو الذكري في الجدلية التي تقوم بين أركان الذات، وكذلك في جدلية العلاقة بين الذات والآخر . أما مصطلح العضو الذكري فيخصيص إجمالاً للدلالة على ذلك العضو في واقعيته التشريحية . ومن المعروف أن لاكان حاول أن يعيد محورة النظرية التحليلية النفسية حول فكرة الفالوس باعتباره دال الرغبة . وتتمثل عقدة أوديب كما حاول لاكان إعادة صياغتها في جدلية بديلاها هما : أن تكون الفالوس أو لا تكون، أن تمتلك الفالوس أو لا تمتلكه .

الاختلاف بينما هو يبيديه ويسجله. فما دام الموضوع يُنجزُ الطقسَ الفيتشي، فإنَّ بمقدوره أن يبدو مثل أيِّ شيء (أو لا شيء!).

أما الموضوع الهجين، من جهة أخرى، فيحافظ على الشبه الفعلي بالرمز المرجعي لكنه يعيد تقويم حضوره بمقاومته له بوصفه دالاً لـ *Entstellung*، بعد تدخل الاختلاف. والحال، أنَّ في قدرة كناية الحضور الغريبة هذه أن تزرع الاضطراب على هذا النحو في البناء المنهجي (والنظامي) للمعارف التمييزية بحيث يغدو الثقافي، ما إنَّ يدرك على أنه أداة السلطة، غير قابل للإدراك عملياً. فالثقافة، بوصفها فضاءً كولونيالياً للتدخل والتوتر، وبوصفها أثر انزياح الرمز إلى الدالول، يمكن أن تتحول من خلال رغبة الهجنة الجزئية وغير القابلة للتنبؤ بها. ومعارف السلطة الثقافية، إذ تحرم من حضورها الكامل، يمكن أن تتمفصل مع أشكال من المعارف المحلية أو أن تتواجه مع تلك الذات الخاضعة للتمييز التي ينبغي عليها أن تحكمها لكنها لم تعد قادرة على أن تمثلها. وهذا ما يمكن أن يفضي - كما هو الحال بالنسبة للمحليين خارج دلهي - إلى أسئلة تتعلق بالسلطة لا تستطيع السلطات - بما فيها الكتاب المقدس - أن تجيب عنها. ومثل هذه السيرورة ليست تفكيراً لمنظومة ثقافية من هوامش معضلتها ولا هي، كما في مقالة ديريدا الجلسة المزدوجة بالمثل المحاكى الذي يتعقب المحاكاة وينتابها كما الشبح. فإبداء الهجنة - أو تناسخها الخاص - يرهب السلطة بخدعة الإدراك أو المعرفة، ويتنكره، وسخريته.

تعتمد مثل هذه القراءة لهجنة السلطة الكولونيالية إلى نزع استقرار الحاجة التي تتخايل عند مركز أسطورة الأصل الخاصة بالقوة الاستعمارية نزاعاً عميقاً. إنها الحاجة إلى أن يكون الفضاء الذي تشغله بلا حدود، وأن يكون واقعها متوافقاً مع ظهور سردٍ وتاريخٍ إمبرياليين، وأن يكون خطابها غير حوارى، ونطقها موحداً، غير موسومٍ بأثر الاختلاف. وهي حاجة يمكن أن نتبينها في سلسلة من الخطابات المدنية الغربية التبريرية حيث يغلب أن يغرب حضور المستعمرة لغة الحرية التي تتكلم بها ويكشف مفاهيمها الكونية عن العمل والملكية بوصفها ممارسات إيديولوجية وتكنولوجية ما بعد تنويرية خاصة. خذوا، مثلاً، فكرة لوك عن قفَر كارولينا - هكذا في البدء كان العالم

كله أميركا - أو الشعار الذى يضعه مونتيكو للحياة والعمل المتلافين والفوضويين فى المجتمعات الاستبدادية - حين يرغب همج لويزيانا بالثمرة، فإنهم يقطعون الشجرة من جذورها، ويجمعون الثمار - أو قناعة غرانت باستحالة القانون والتاريخ فى الهند المسلمة والهندوسية - حيث الخيانات والثورات متواصلة، ومن خلالها غالباً ما يتبادل الوقح والذليل الأمكنة - أو الأسطورة الصهيونية المعاصرة عن إهمال فلسطين، عن منطقة كاملة لا ينتفع بها، ولا تقدر حق قدرها، ويساء فهمها أساساً... وينبغي جعلها نافعة، ومقدرة، ومفهومة، كما يقول إدوارد سعيد (٢٤).

صوت الأمر تقطعه أسئلة تنشأ من هذه المواقع وتيارات القوة المتغيرة التى ينبغي أن يعاد حضورها باستمرار فى إنتاج الإرهاب أو الخوف، على الرغم من كونها مثبتة لحظياً فى الاصطفاف المرجعى للذوات. فالتهديد البارائوى الذى يطلقه الهجين لا يقبل الاحتواء فى النهاية إذ يحطم تناظر وثنائية الذات / الآخر، الداخل / الخارج. وفى إنتاجية القوة، تكون حدود السلطة - مفاعيلها الواقعية - محاصرة على الدوام بـ المشهد الآخر من ضروب التثبيت والأشباح.

ويمكن لنا الآن أن نفهم الصلة بين النفسى والسياسى والتى أشار إليها فرانز فانون فى واحد من الأشكال البلاغية التى استخدمها: المستعمر استعراضى، لأن اهتمامه بالأمن يحمله على أن يذكر المحلى بصوت مرتفع بأنه وحده السيد (٢٥)، أما المحلى، الذى يزرع فى أغلال الأمر الاستعمارى، فيحقق حالة من التجمد الظاهرى تحضنه مزيداً من الحض وتثيره مزيداً من الإثارة، مما يجعل الحد بين المستوطن - المحلى حداً قلقاً ومتجاذباً. وما يقدم نفسه عندئذ على أنه ذات السلطة فى خطاب القوة الكولونيالية هو، فى حقيقة الأمر، نوع من الرغبة التى تتخطى كثيراً سلطة الكتاب الأصلية وما تنطوى عليه كتابته الاستعمارية من وضوح مباشر مما يضطرنا لأن نطرح السؤال: ما الذى تريده القوة الكولونيالية؟ وجوابى على هذا السؤال يتوافق مع vel لاكان أو حجاب ديريدا، إنما جزئياً فقط. ذلك أن رغبة الخطاب الكولونىالى هى بمثابة انشطار للهجنة التى هى أقل من واحد ومزدوجة، وإذا ما كان هذا يبدو عسيراً على الأفهام وملغزاً، فذلك لأن شرحه يتوقف على سلطة تلك الأسئلة المألوفة التى يطرحها المحليون، بإلحاح شديد، على الكتاب الإنجليزى.

فالأُسئلة المحلية تحوّل أصل الكتاب إلى ضرب من اللغز والمعضلة بالمعنى الحرفي للكلمة. فثمة أولاً: كيف يمكن لكلمة الله أن تخرج على أفواه الإنكليز التي تأكل اللحم؟ (وهو سؤال يواجه افتراض السلطة الموحد والكوني، بما في لحظة نطقه التاريخي من اختلاف ثقافي). وثمة بعد ذلك: كيف يمكن أن يكون كتاباً أوروبياً ونحن نؤمن أنه أعطية الله لنا؟ لقد أرسله لنا في هردوار. وهذه ليست مجرد إضاعة لما يمكن أن يدعوه فوكو بالمفاعيل الشعريّة الدقيقة المترتبة على التقنيات الدقيقة للقوة. وإنما هي تكشف تلك القوة الاختراقية - النفسية والاجتماعية على السواء - التي تتسم بها تكنولوجيا الكلمة المطبوعة في الهند الريفية أوائل القرن التاسع عشر. فلنتخيل المشهد: الكتاب المقدس، وقد ترجم ربما إلى واحدة من اللهجات الهندية الشمالية مثل البريغاباشا، ووزع مجاناً أو لقاء روية واحدة في ثقافة اعتادت على ألا يحوز فيها أحد نسخة من الكتب المقدسة سوى طائفة الهندوس، فيستقبل برهبة من قبل المحليين على أنه شيء جديد ونوع من الألوهة البيئية في آن معاً. وتكشف سجلات التبشير المعاصر أنه كان بمقدورنا في عام ١٨١٥، وفي وسط الهند وحده، أن نرى مشهد الإنجيل وهو يعمل عمله، كما أراده الإنجلييون، بثمان لغات ولهجات على الأقل، مع طبعة أولى يتراوح عدد نسخها بين الألف وعشرة الآلاف نسخة لكل ترجمة من هذه الترجمات^(٢٦). والحال، أن قوة هذه الممارسات الاستعمارية هي التي تنتج ذلك التوتر الخطابى بين أنند ميسى، الذى يتخذ توجهه ماله من سلطة، وبين المحليين الذين يسألون الحضور الإنجليزى، كاشفين عن هجنة السلطة ومقحمين استقصاءاتهم العاصية المتمردة فى الفرجات البيئية والخلالية.

والحال، أن ما تتسم به الأسئلة المحلية من طابع هدام لا يمكن أن يدرك إلا حين نتبين ما فى خطاب أنند ميسى الإنجلي من إنكار استراتيجى للاختلاف الثقافى / التاريخى. فهو إذ يدلّ حضور الإنجليز وتوسطهم أز شفاءهم - لقد أعطاه الله للأسياد منذ زمن بعيد (أى أعطى الكتاب)، وهم أرسلوه لنا - فإنه ينكر من ثم هذا التطفل السياسى / اللغوى من خلال نسبته تدخل الكنيسة إلى قدرة الله وما تنطوى عليه الإصحاحات والآيات من سلطة مقررة. وما يتم إنكاره ليس واضحاً تماماً فى أقوال أنند ميسى المتناقضة، على مستوى المنطوق. فما ينبغى عليه - وعلى الكتاب المقدس الإنجليزى المموه - أن يخفياء هو شروط النطق الخاصة بهما، أى خطة بوردوان

الرامية إلى ذلك الثقافة والديانة المحليتين من خلال المحليين أنفسهم. وهذا ما يتم من خلال الإنتاج المتكرر لسردٍ غائى عن الشهادة الإنجيلية: حالات تَوَاقَة من الهداية والتحول إلى المسيحية، براهميون مخبولون، وتجمعات مسيحية. فالنزول أو التحدر من الله إلى الإنجليز هو تحدرٌ خطى ودائرى على السواء: هذه الكلمة هي كلمة الله، لا كلمة البشر، وحين يشرح لكم صدوركم بالفهم، فسوف تحيطون بها على النحو الصحيح.

ما يراه الإنجليون ويساجلون به هو أن بدهية المسيحية أو حجتها التاريخية البيئة واضحة وجلية يمكن للجميع أن يروها، بعون من بينات المسيحية (١٧٩١) لوليم بالي، ذلك الكتيب التبشيري الأشد نفوذاً وشهرة في القرن التاسع عشر. كما يرون أيضاً أن ما للمسيحية الكولونيالية من سلطة إعجازية تكمن على وجه التحديد في كونها إنجليزية وكونية في الوقت ذاته، وفي كونها تجريبية وغريبة غير مألوفة في آن معاً، حيث يفترض بنا أن نتوقع لمثل هذا الكائن أن يخرق - في مناسبات ذات أهمية خاصة - ذلك النظام الذى سبق له أن وضعه^(٢٧) إن الكلمة - التى هي ثيوقراطية بقدر ما هي متمركزة على اللوغوس، لابد أن تحمل شهادة مطلقة على إنجيل هردوار لولا تلك الواقعة السخيفة المتمثلة في أن معظم الهندوس نباتيون!

فالمحليون إذ يتخذون موقفهم على أساس من قانون الحمية والطعام إنما يقاومون تلك المساواة الإعجازية ما بين الله والإنجليز. بل ويدخلون ممارسة التباين الثقافى الكولونيالى بوصفها وظيفة لازية لا غنى عنها فى خطاب السلطة، وظيفة يصفها فوكو بأنها مرتبطة بـ

«مرجع، ... يشكّل المكان، والشرط، وحقل الظهور، وسلطة التفريق بين الأفراد أو الموضوعات، وحالات الأشياء والعلاقات التى يطلقها القول ذاته، كما يحدد إمكانيات الظهور ويرسم حدودها»^(٢٨). (التشديد لى)

فمن خلال أسئلة المحليين الغربية، يمكن لنا أن نرى - بنوع من الإدراك اللاحق - ما يقاومه هؤلاء المحليون فى مساءلتهم حضور الإنجليزى، بوصفه ضرباً من التوسط الدينى ومن الأداة الثقافية واللغوية. فما قيمة الإنجليزى فى أعطية الإنجيل الهندى؟ تتمثل هذه القيمة فى خلق تكنولوجيا طباعية يراد لها أن تحدث مفعولاً بصرياً لا يبدو

كما لو أنه عمل غريباء أو أجانِب، إنه القرار الذى يقضى بإنتاج كراسات بسيطة، مختصرة ذات سرد واضح يمكن لها أن تغرس عادة القراءة الخصوصية، فى عزلة، كما كتب أحد المبشرين فى عام ١٨١٦، بحيث يمكن للمحليين مقاومة احتكار البراهميين للمعرفة وبحيث يضعف اعتمادهم على تقاليدهم الدينية والثقافية، فالرأى عند المحترم دونالد كورى أن تعلمهم الإنجليزية يكسبهم أفكاراً جديدة كل الجدة، والأهم من ذلك أنه يجعلهم يحترمون الله وحكومته (MR تموز (يوليو) ١٨١٦، ص ١٩٣، وتشرين الثانى (نوفمبر) ١٨١٦، ص ٤٤٤-٤٤٥، وأذار (مارس) ١٨١٦، ص ١٠٦-١٠٧). وإليك وجهة النظر المفعمّة بالدهاء التى عبّر عنها محلى مجهول:

على سبيل المثال، فإننى آخذ كتاباً من كتبكم وأقرؤه لفترة وسواء صرت مسيحياً أو لا، فإننى أتركه فى أسرتى: وبعد موتى، فإن ولدى - الذى يتصور أننى لا يمكن أن أكون قد تركت أى شىء ردىء أو عديم النفع فى بيتى - سوف يقلّب الكتاب، ويفهم مكنوناته، ويعتبر أن والده قد ترك له هذا الكتاب، ويغدو مسيحياً.

(MR، كانون الثانى (يناير) ١٨١٩، ص ٢٧)

وحين يطالب المحليون بإنجيل تُرجم إلى الهندية، فإنهم يستخدمون قوى الهجنة لمقاومة العمادة ولوضع مشروع الهداية والتحول إلى المسيحية فى موقع مستحيل. فأى تعديل للإنجيل محرم بسبب بيّنات المسيحية، ذلك أن هذه الأخيرة، وكما وعظ قس كالكوّتا فى عظة الميلاد عام ١٧١٥:

هى ديانة تاريخية: حيث نجد أمامنا كامل تاريخ التدبير الإلهى من خلق العالم إلى الوقت الراهن: وهو متماسك كل التماسك مع ذاته ومع الصفات الإلهية.

(MR، كانون الثانى (يناير) ١٨١٧، ص ٣١)

أما اشتراط المحليين أن الهداية الجماعية وحدها يمكن أن تقنعهم بتناول القربان المقدس فهو اشتراط يعزف على توتر قائم بين الحماسة التبشيرية وأنظمة شركة الهند الشرقية لعام ١٨١٤، تلك الأنظمة التى نصحت بقوة ضدّ مثل هذا التحول من عقيدة إلى أخرى. فهم حين يضعون مثل هذه الاشتراطات والمطالب الهجينة، بين الثقافية،

إنما يتحدّون حدود الخطاب ويغيّرون مصطلحاته على نحو حاذق بإقامتهم فضاءً كولونياً آخر نوعياً من ضروب التفاوض على السلطة الثقافية. وهم يفعلون ذلك أمام عين القوة، عبر إنتاج معارف ومواقع جزئية منسجمة مع شرحى الأنف، والعام للهجنة. حيث تعتمد موضوعات هذه المعارف إلى جعل دوال السلطة ملغزة على نحو تكون فيه هذه السلطة أقل من واحدة ومزدوجة. فموضوعات هذه المعارف تغيّر شروط إدراكها ومعرفتها في الوقت الذي تحافظ فيه على وضوحها، وهي تدخل ضرباً من النقص أو الافتقار الذي يمثل عندئذ على أنه نوع من ازدواج التكرار. وهذا النمط من الاضطراب الخطابى هو نوع من الممارسة الحادة، أشبه بممارسة الحلاقين المختلين في بازارات بومباي ممن لا يهاجمون زبائنهم من الخلف بالـ *vel* اللاكانى الكليل، «مالك أو حياتك»، تاركين إياهم بلا شيء. كلا، فهؤلاء اللصوص الشرقيون الدهاة، بمهارتهم الفائقة، يمسون جيوب زبائنهم ويصرخون يا لوجه السيد كيف يشع! ثم يضيفون هامسين: لكنه فقد عزمه!

وحكاية الرحالة هذه - إذ يحكيها محلى - هي بمثابة شعار لذلك الشكل من الانشطار - أقل من واحد ومزدوج - الذى اقترحته لقراءة تجاذب النصوص الثقافية الكولونالية. ففي تغريب كلمة الله عن وسيطها الإنجليزى، تعتمد أسئلة المحليين إلى منازعة ما فى خطاب السلطة من نظام منطقى، هذه الكتب تعلم ديانة الأسىاد الأوروبىين، إنها كتابهم، وقد طبعوها بلغتنا، ومن أجلنا. فالمحليون يطيحون بصلة الوصل، أو الحد الأوسط، فى المعادلة الإنجيلية (القوة = المعرفة) مما يفكك عندئذ بنية المساواة بين الله والإنجليزى. ومثل هذه الأزمة فى موقع السلطة الاستعمارية وطرحها تفضى إلى نزع استقرار دالول السلطة. وبذا يكون الإنجيل جاهزاً لتملك كولونىالى نوعى. فحضوره الاستبدالى بوصفه كلمة الله يظل محفوظاً على نحو دءوب ومثابر: فالمحليون لا يبدون موافقتهم واستحسانهم الذى لا شك فيه - صحيح! - إلا للمقتبسات المستمدة من الإنجيل مباشرة. إلا أن الإطاحة بصلة الوصل تفرغ حضور سناداته التركيبية - مثل الرموز، والتضمينات، والتداعيات الثقافية التى تعطيه التواصل والاستمرارية - هذه السنادات التى تجعل حضوره حضوراً مرجعياً موثقاً من الناحية الثقافية والسياسية.

وبهذا المعنى، فإن من الممكن القول إن حضور الكتاب قد انضم إلى منطق الدال وانفصل، بحسب استخدام لا كان لهذه الكلمة، عن ذاته. فإذا ما تم الحفاظ - من

جهة أولى - على سلطته، أو على رمز من رموزها أو معنى من معانيها - طوعاً أو كرهاً، أقل من واحد - إلا أن هذه السلطة، من جهة أخرى، تخبو وتتلاشى. حيث تلتقط كناية الحضور عند حد التلاشى هذا في استراتيجيات مغرية من الازدواج أو التكرار. ذلك أن الازدواج يكرر حضور السلطة الثابت والفارغ بإفصاحه عنها تركيبياً ومفصلتها مع سلسلة من المعارف والمواقع المتباينة التي تغرب هويتها وتنتج أشكالاً جديدة من المعرفة، وأنماطاً جديدة من التباين، ومواقع جديدة للقوة.

ففي حالة الخطاب الكولونيالي، تعتمد هذه الضروب التركيبية من تملك الحضور إلى مواجهة هذا الخطاب بما في وظيفته النطقية من الاختلافات المتناقضة والمهددة التي سبق أن تم إنكارها. وإذا تكرر هذه المعارف المنكرة، فإنها تعود لتجعل حضور السلطة ملتبساً وبعيداً عن اليقين. وربما تأخذ هذه المعارف شكل قناعة متعددة ومتناقضة، كما هو حال بعض المعارف المحلية: نريد أن نتعمد، لكننا لن نتناول القربان المقدس أبداً. أو قد تأخذ أيضاً أشكالاً من الشرح أو التفسير الأسطوري الذي يرفض الاعتراف بفاعلية الإنجليبين: أعطانا إياه (أى الكتاب المقدس) ملاك من السماء، في سوق هردوار. أو قد تأخذ شكل التكرار الفيتشي لابتهاال أو توسل في وجه تحد للسلطة ما من جواب عليه أو رد: كقول أنند ميسى ما يدخل قم الإنسان لا يقدر أن ينجسه، لكن ما يخرج من الفم، ذلك ينجس الإنسان.

ونحن نرى في كل حالة من هذه الحالات نوعاً من الازدواج الكولونيالي الذي وصفته بأنه انزياح استراتيجي للقيمة من خلال سيروية كناية الحضور. فعبر هذه السيروية الجزئية، الممثلة في دوالها الملغزة، غير المتملكة: صور نمطية، نكات، قناعة متعددة ومتناقضة، إنجيل محلى - نحن نبدأ بالإحساس بفضاء خاص للخطاب الكولونيالي الثقافي. فهذا الفضاء هو فضاء منفصل، فضاء انفصال - أقل من واحد ومزدوج - ينكره على نحو منتظم ومنهجي كل من المستعمرين والقوميين الساعين وراء السلطة في أصالة الأصول. وذلك في حين أن هذا الفضاء الكولونيالي يبني على أنه انفصال عن الأصول والجواهر على وجه التحديد. وهو منفصل، بالمعنى الذي يصف به المحلل النفسي الفرنسي فيكتور سميرنوف انفصال الفيتش بأنه انفصال يجعل الفيتش أسهل منالاً، بحيث يمكن للذات أن تستخدمه بطريقتها الخاصة وتقيمه في نظام للأشياء يحرره من أى خضوع أو تبعية (٢٩).

تُنتج الاستراتيجية الكنائية دالّ التّنكر الكولونيالى بوصفه مفعولاً من مفاعيل الهجنة، وبوصفه أيضاً وفي الوقت ذاته نمطاً من التملك والمقاومة، ومن الانضباط والرغبة. وكما هو حال الموضوع الخاضع للتمييز، فإن كناية الحضور تغدو السند والدعامة لنوع من التلصصية السلطوية، التى تفيد فى إظهار عين القوة. ومن ثم - ومع تحول التمييز إلى تأكيد لما هو هجين - فإن شارات السلطة تغدو قناعاً، وسخرية. فبعد اختبارنا الاستنطاق المحلى، يصعب الموافقة مع قانون موافقة مطلقة على أن الخيار النفسى هو أن تصير أبيض أو تختفى (٣٠). فثمة خيار ثالث، أشدّ تجاذباً: هو التمويه، التّنكر، بشرات سوداء/ أقنعة بيضاء. يقول لاكان:

بقدر ما يكون التّنكر متميّزاً عما يمكن أن ندعوه ذاته التى تقف خلفه، فإنه يكشف عن شيء ما ويوح به. فنتيجة التّنكر هى التمويه، بالمعنى التقنى الدقيق. وأمره ليس أمر انسجام مع الخلفية، بل أمر ترقيش قبالة خلفية مرقّشة، تماماً كما هو الحال فى تقنية التمويه التى تمارس فى الحرب بين بنى البشر (٣١).

وإذا تقرأ حكاية أنند ميسى على أنها ضربٌ من القناع التّنكرى، فإنها تبرز بوصفها سؤال السلطة الكولونيالية، وفضاء متوتراً. ويقدر ما يكون الخطاب شكلاً من الحرب الدفاعية، نجد أن التّنكر يسم تلك اللحظات من العصيان المدنى ضمن انضباط المدنية: دواليل المقاومة ومشاهدها. وعندئذ تغدو كلمات السيد موقع الهجنة - دالول المحلى الحربى التابع - وعندها لا يكون بمقدورنا أن نقرأ بين السطور وحسب، بل أن نسعى أيضاً لأن نغير ما تحويه هذه السطور على نحو ساطع ونيرٍ من واقع غالباً ما يكون قسرياً. والحال، أننى أودّ أن أختتم هذا الفصل بذلك الإحساس الغريب بتاريخ هجين.

فعلى الرغم من بينات أنند ميسى الإعجازية، إلا أن المسيحيين المحليين لم يكونوا أبداً سوى أشباح فارغة كما كتب ج.أ.دوبوا عام ١٨١٥، بعد قضائه خمسة وعشرين عاماً فى مدرّاس. فحالة هؤلاء المسيحيين المحليين الجزئية المحفوفة بالمخاطر، كانت قد سببت لدوبوا قلقاً من نوع خاص،

ذلك أنهم في اعتناقهم الديانة المسيحية لم يتبرأوا أبداً
بصورة كاملة من خرافاتهم التي يحتفظون حيالها
بإجلال خفي دائم... ليس ثمة مسيحى حقيقى، غير
مموه بين هؤلاء الهنود.

(MR ، تشرين الثانى (نوفمبر) ١٨١٦ ، ص ٢١٢)

وماذا عن الخطاب المحلى ؟ من يقول لنا ؟

لقد حذر المحترم السيد كورى، أبرز الإنجيليين الهنود، من أن المتحولين إلى
الديانة المسيحية حتى وقوعهم تحت سيطرة الحكومة الإنجليزية، لم يكونوا قد اعتادوا
على عدم حشر أنوفهم فيما لا يخصهم من أمور.... مثل هذا المزاج يغلب، إلى هذا
الحد أو ذاك، لدى المتحول إلى ديانة جديدة.

(MR ، آذار (مارس) ١٨١٦ ، ص ١٠٦-١٠٧)

لكن الأرشيديوق بوتس، لدى تسليمه المهمة إلى المحترم
ج. ب. سبيرشنايدر، في تموز (يوليو) ١٨١٨، كان أشد
قلقاً بكثير:

إذا جادلتم في تصوراتهم الخاطئة خطأ فادحاً والزرية
الشنيعة، فإنهم يتهرّبون بنوع من المدنية الماكرة، أو
بقول شعبى سائر وطائش.

(MR ، أيلول (سبتمبر) ١٨١٨ ، ص ٣٧٥)

والحال، أن المسيحيين المحليين الذين تحادثوا طويلاً مع
أنند ميسى كانوا قد اعتذروا بهذه الروح من المدنية
الماكرة، لدى ذكر العمادة: علينا الآن أن نمضى إلى
منازلنا من أجل الحصاد. . . لعنا نذهب إلى ميروت في
السنة القادمة.

وما دلالة الكتاب المقدس ؟ من يعلم ؟

قبل ثلاث سنوات من تلقى المسيحيين المحليين الكتاب المقدس في هردوار، كتب
أستاذ مدرسة يدعى ساندابان من شمال الهند يطلب كتاباً مقدساً:

سيدي الجليل. منك السماح. إنني بين الكثير من
القساوسة التواقين إلى الكتب المقدسة أشدهم توقاً. وأنا
أدرك أن سخاء واهبي هذا الكنز هو سخاء عظيم، لدرجة
أن هذا الكتاب يقرأ في أسواق الرز والملح.

(MR، حزيران (يونيو) ١٨١٣، ص ٢٢١-٢٢٢)

أما في عام ١٨١٧ السنة التي وقعت فيها المعجزة خارج دلهي فقد كتب مبشر
أكثر حنكة بشيء من الغضب الزائد:

ما يزال كل واحد يتلقى فرحاً كتاباً مقدساً. لماذا؟ لعله
سيخزنه كما تخزن الأشياء الغريبة المثيرة للفضول أو
يبيعه بثمن بخس، أو يستخدمه ورقاً للفضلات. . . . لقد
تمت المقايضة على بعضها في الأسواق. . . . وإذا ما
سمحتم لي بأن أعلق، فإن توزيع الكتب المقدسة دونما
تمييز، لكل من يقول إنه يريد كتاباً مقدساً، ليس سوى
مضيعة للوقت والمال والآمال. ذلك أن الرأي العام حين
يسمع بكل هذه الأعداد الموزعة من الكتب المقدسة،
فإنهم يأملون أن يسمعوها أيضاً بعدد موافق من حالات
الهداية.

(MR، أيار (مايو) ١٨١٧، ص ١٨٦)

هوامش الفصل السادس:

- ١- R. Southey, Letters from England ed. with intro . by J. Simmons (Cresset Press, London, 1952).
- ٢- The Missionary Register, Church Missionary Society, London, January 1818 , PP. 18 - 19.
- كل الإشارات اللاحقة إلى هذا العمل، والذي نختصر عنوانه إلى MR، سوف ترد في النص، مع التواريخ وأرقام الصفحات بين أقواس.
- ٣- J. Conrad, Heart of Darkness, Paul O' Prey (ed.) (Harmondsworth: Penguin, 1983) , PP. 71 - 72.
- ٤- V.S. Naipaul, "Conrad's darkness" , in his The Return of Eva Peron (Harmondsworth: Penguin, 1974), P.233.
- ٥- يتمثل الأثر الإجمالي لعمل الحلم في تحويل الأفكار الكامنة إلى تكوين ظاهر لا يكون من السهل تبيينها فيه. فهي لا تنقل وحسب إلى مفتاح آخر، وإنما تُشوه أيضاً على نحو لا يمكن فيه إعادة تكوينها إلا بجهد تأويلي معين (التشديد لي) انظر:
- J. Laplanche and J.B. Pontalis, The Language of Psycho - analysis, D. Nicholson - Smith (trans.). (London: The Hogarth Press, 1980), P. 124.
- انظر أيضاً ذلك الفصل الممتاز بعنوان (Metapsychology set apart) الذي ضمّه س. ويبر كتابه:
- The Legend of Freud (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) , PP. 32 - 60.
- ٦- J. Derrida, Dissemination, Barbara Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press , 1981), PP. 189 - 90.
- ومضمنة في النص D. كل الإشارات التالية لهذا العمل ستكون مختصرة بالحرف

Conrad , Heart of Darkness, P.45.

-٧

F. Nietzsche , Untimely Meditations, R. J. Hollingdale (trans.) (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), P. 71.

T. B. Macaulay, "Minute on education" . quoted in E.H. Cuts, "The background of Macaulay's Minute", American Historical Review, vol 58 (July 1953), P. 839.

See I . Watt, Conrad in the Nineteenth Century (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979) , ch. 4, Part i.

See Conrad, "Tradition", in his Notes on Life and Letters (London: J.M. Dent, 1925), PP. 194 - 201.

See . J. Barrell's excellent chapter, "The Language properly so - called : the authority of common usage", in his English Literature in History, 1730 - 1780: An Equal Wide Survey (London: Hutchinson, 1983), PP. 110 - 75.

١٣- هذه الجملة لكونراد، وأوردها نايبول في "Conrad's darkness" ، 236.

١٤- انظر الفصل الثالث

M. Foucault, "The confession of the flish", in his Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972 - 1977, Colin Gordon (ed.) Gordon et al. (trans) (New York: Pantheon Books, 1980), P.204.

See. S. Freud, "Beyond the pleasure principle", (1920) , J. Strachy (trans. And ed.) Standard Edition, XVIII (London: The Hogarth Press, 1974), PP.18 - 25.

Foucault , "Truth and Power" , Power / Knowledge , P.132.

-١٧

Foucault, "The eye of power" Power / Knowledge, P.154; and see PP. 152 - 6.

-١٨

ibid., P.155.

-١٩

See .S. Lukes, "Power and authority", in T. Bottomore and R. Nisbit (eds) A History of Sociological Analysis (New York: Basic Books, 1978), PP. 633 - 76.

-٢٠

T. Nairn, *The Break - Up of Britain: Crisis and New - Nationalism* (London: - 21 Verso, 1981), P.265.

F. Fanon , *Tward the African Revolution*, H. Chevalier (trans.) (Harmondsworth: - 22 Pelican, 1967) , P.44.

See Freud, "An outline of psychoanalysis" (1940), J. Strachy (trans. And ed.), - 23 SE , XXIII (Londson: The Hogarth Press, 1973), PP. 59 - 61.

J.Lock, "The second treatise of government", in his *Tow Tretises of Government* - 24 (New York, 1965), P. 343, Para. 59; Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws*, T.Nugent (trans.) (New York: Hafner, 1949), P. 57; C.Grant, "Observations on the state of society among the Asiatic subjects of Great Britain", *Sessional Papers of the East India Company*, vol. X, no. 282 (1812-1813), P. 70; E.Said, *The Question of Palestine* (New York: Routledge and Kegan Paul, 1979), P. 85.

F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, C. Farrington (trans.) (Harmondsworth: - 25 Penguin, 1969), P.42.

MR, May 1916, PP.181-2. - 26

William Paley, quoted in D.L . Le Mahieu, *The Mind of William Paley: Philoso- - 27*
pher and His Age (Lincoln, Nebr: Grove Press, 1976), P.97.

M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, A.M . Sheridan (trans.) (London: - 28 Taivstock, 1972) , P.91.

V.N. Smirnoff, "The fetishistic transaction", in S. Levobici and D. Widlocher - 29
(eds) *Psychanalysis in France* (New York: International University Press. 1980),
P. 307.

See Fanon, "The Negro and Psychopathology" in his *Black Skin, White Masks*, - 30
C. Lam Markmann (trans.) (New York, 1967).

J. Lacan , *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, J. - A. Miller (ed.) - 31
A. Sheridan (trans.) (New York: Norton, 1978), P.99.

الإفصاحُ عن القديم الاختلاف الثقافي والهراء الكولونيالى

كيف يمكن للعقل أن يقبض على بلاد كهذه؟ لقد حاولتُ أجيال من الغزاة أن تفعل ذلك، غير أنهم ظلوا في منفى. فالمدن المهمة التي يبنيونها ليست أكثر من ضروب من المأوى، وشجاراتهم مرض أناس لا يستطيعون أن يجدوا سبيلهم إلى البيت. والهند تعرف مشكلتهم... تنادى تعالوا بأفواهها المائية، وبأشياء سخيصة وجليلة. لكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية.

م. فورستر، رحلة إلى الهند^(١)

وقولي إن مفعول التأويل يتمثل في أن نعزل في الذات نواة، أو Kern بحسب مصطلح فرويد، من اللامعنى، لا يعنى أن التأويل بحد ذاته هو ضرب من الهراء.

جاك لاكان، حقل الآخر^(٢)

(أ)

ثمة مؤامرة من الصمت تكتنف الحقيقة الكولونيالية، كائنة ما تكون. وعند منقلب القرن يبرز في سرديات الإمبراطورية صمت أسطوري بارع، صمت سبق للسر الفرد

لايل أن دعاه إنفاذ إمبرياليتنا بهدوء، واحتفى به كارليل واصفاً إياه بأنه حكمة بريندلى العملى البعيد عن التفاصيل... لقد كبّل البحار معاً، وجسّده كيبلنغ، بتفاصيل شديدة، فى شخص سيسيل رودس الذى ربط أمماً لا كلماتٍ كيما يبرهن عن / إيمانه أمام الجمهور^(٣) وفى هذه الفترة ذاتها-ومن زوايا الأرض المظلمة تلك- يبرز صمت آخر أشدّ شؤماً، يتفوّه به آخريّة كولونىالية قديمة، ويتكلم بأحاج، طامساً أسماء العلم وأسماء الأماكن. صمت يحول الانتصارىة الإمبريالية إلى شهادة عن الخط والتشوش الكولونىالى، ومن يسمعون صدها يفقدون ذاكرتهم التاريخية. هذا هو صوت الأدب الكولونىالى الحدائى الباكر، الذى قامت ذاكرته الثقافية المعقدة على توترٍ دقيق بين التشرد السوداوى للروائى الحديث وحكمة الحكواتى الشبيهة بالحكيم والذى لا تذهب به مهارته إلى أبعد من شعبه^(٤) ففي رواية كونراد قلب الظلام، يسعى مارلو وراء صوت كورتز، وراء كلماته، وراء نهر من الضوء والدفق المخادع القادم من قلب ظلام لا سبيل إلى اختراقه، غير أنه يفقد فى ذلك البحث ما يوفره العمل من فرصة لأن تجد نفسك^(٥). فهو لا يعود سوى بتلك الكلمتين غير العمليتين- الرعب، الرعب.

وفى الرواية المعنونة باسمه، ينطلق نوسترومو فى أشدّ مهام حياته يأساً والفضّة مربوطة حول عنقه بقصد الأمان حيث سيحكى عن هذا الأمر حين يكبر الأطفال الصغار ويشيخ الكبار، غير أنه لا يلقى سوى الخيانة والتوبيخ الشديد فى صمت إيزابيل العظيمة، والسخرية فى نداء الموت الذى تطلقه البومة يا- أكابوا يا- أكابوا، قضى الأمر، قضى الأمر^(٦). أما فى رحلة إلى الهند، فينطلق عزيز فى رحلته الأنجلو-هندية إلى كهوف مارابار مريحاً وطرياً على الرغم من يأسه، لكن آماله لا تلبث أن تتحطم بقسوة على صدى الكاوا- دول: بم، أو بم هو الصوت بقدر ما يمكن للأبجدية البشرية أن تعبّر عنه.... فإذا ما كسر المرء حالات الصمت فى ذلك المكان أو استشهد بأشعارٍ رفيعة، فإن التعليق لن يكون سوى الأو- بم ذاتها^(٧).

وإذ يعمد كلّ ضربٍ من الصمت إلى تكرار الآخر ذلك التكرار الغريب، فإن دالول الهوية والواقع الذى نجده فى عمل الأمبراطورية ينتقض ويتحطم شيئاً فشيئاً. وفى كتابه الأفكار السياسية لدى الإمبريالية الإنجليزية^(٨)، يصف إريك ستوكس رسالة العمل- التى هى أداة الإدراك والمعرفة بالنسبة للذات الكولونىالية- بأنها سمة مميزة

من سمات العقل الإمبريالي أدت - منذ أوائل القرن التاسع عشر- إلى تحويل الانفعال الديني باتجاه أغراض ومقاصد علمانية. غير أن هذا التحويل للعاطفة والموضوع ما كان ليتم بأي حال من الأحوال دون أن يحدث اضطراباً، وانزياحاً، في تمثيل عمل الإمبراطورية ذاته. فبحث مارلو القسري عن تلك المسامير الشهيرة، كيما يتواصل العمل، ويحال دون توقّفه، يفسح في المجال أمام البحث القسري عن الصوت، عن الكلمات نصف الضائعة، المكذوب بشأنها، والمكررة. فكورتز مجرد كلمة، وليس بالرجل الذي يحمل هذا الاسم، ومارلو مجرد اسم ضائع في اللعبة السردية، في الإحياء المرعب لكلمات سمعت في الحلم، وعبارات قيلت في الكوابيس^(٩)

وما يبرز من تبدد العمل هو لغة هراء كولونيالي يزيح تلك الثنائيات التي تقسم الفضاء الكولونيالي في العادة: الطبيعة / الثقافة، الفوضي / المدنية. ذلك أن أويم أو نداء الموت الذي تطلقه البومة - رعب هذه الكلمات! - ليس توصيفين طبيعيين أو بدائيين - الأخيرة الكولونيالية، بل ٢٣٨ ضريحاً من نقش صمت كولونيالي ملتبس ويعيد عن اليقين يسخران من أداء اللغة الاجتماعي عن طريق ما يحملانه من اللامعنى، كما يريكان حقائق الثقافة القابلة للنقل والتوصيل إذ يابيان الترجمة ويرفضانها. فهذه الدوال الهجينة هي تلميحات وإلماعات إلى الأخيرة الكولونيالية التي يصفها فورستر وصفاً حسناً في إغواء الهند للفاتحين: «تنادى تعالوا... ولكن تعالوا إلى ماذا؟ ذلك ما لم تحدده أبداً، إنها ليست وعداً، بل محض غواية»^(١٠). والحال، أن بمقدورنا أن نسمع من مثل هذه الدعوة الملتبسة إلى التأويل، ومن مثل سؤال الرغبة هذا، أصداً خافتة لسؤال مهم آخر، سؤال لا كان عن اغتراب الذات في الآخر: إنه يقول ذلك لي، ولكن ما الذي يريده^(١١).

يا كابو! يا كابو! قضى الأمر... قضى الأمر: هذه الكلمات لا تعبّر عن مكان التنوع الثقافي الوافر والممتلئ، بل تقف عند نقطة «تلاشي» الثقافة. فهي تنم عن الاغتراب بين الأسطورة القائلة بقدرة الثقافة على التغيير والتحويل بوصفها لغة الكونية والتعميم الاجتماعي، وبين ما تؤدّيه هذه الثقافة من وظيفة في المناطق المدارية بوصفها ترجمة متكررة لمستويات مباينة تماماً من العيش والمعنى. فالإفصاح عن الهراء هو بمثابة تبين لمكان متناقض وقلق بين الإنساني وغير الإنساني، بين المعنى واللامعنى. وبهذا المعنى، فإن هذه الدوال الخالية من المعنى تطرح سؤال

الخيار الثقافي بمصطلحات شبيهة بالـ *vel* اللاكاني، بين الكينونة والمعنى، بين الذات والآخر، لا هذا ولا ذاك. وبمصطلحاتنا الخاصة، لا العمل ولا الكلمة، بل عمل الكلمة الكولونيالية على وجه التحديد، ذلك العمل الذي يترك ظاهر نوسترومو، على سبيل المثال، مكسوراً بنثار الفضة، فيتشأ، كما تدعوه إميلييا (تعويذة شر) كما يقول نوسترومو، في حين يظل غولد صامناً أبداً. فنترات الفضة وقطعها تحكى حكاية لا تؤثر بأي حال من الأحوال على حلم الديمقراطية الإمبريالية النرجسي، السلالي، أو على مطالبة الكابتن ميتشل النافهة بسرد الحوادث التاريخية.

يعترض عمل الكلمة سبيل التمثيل الشفاف للمعاني عبر الثقافية في الدول الثقافة الإنسانية الموحد. فسؤال التدليل يأتي عند بينية الثقافة، عند حد إفصاحها عن الهوية أو التميز. وهذه ليست مسألة لغوية وحسب، بل مسألة تمثيل الثقافة للاختلاف - مسألة سلوكيات، وكلمات، وطقوس، وعادات، وزمن - ذلك الاختلاف المنقوش بلا ذات متعالية تعرف، وخارج ذاكرة اجتماعية محاكائية، وعبر تلك النواة من اللامعنى المُمثلة في الأوبم. فما الذي يحصل للهوية الثقافية، أي لتلك القدرة على وضع الكلمة المناسبة في المكان المناسب وفي اللحظة المناسبة، حين تعبر اللامعنى الكولونيالي؟

مثل هذا السؤال يعترض سبيل لغة النسبية* التي غالباً ما يتم التخلص فيها من الاختلاف الثقافي عن طريق اعتباره نوعاً من الطبيعية الأخلاقية**، أو مسألة تنوع ثقافي. ف الثقافة الفردية تماماً هي في أفضل الأحوال شيء نادر، كما يكتب برنارد وليامز في عمله اللافت الأخلاق وحدود الفلسفة^(١٢). ثم إن في بنية الفكر الأخلاقي،

* للنسبية، *relativism*، يُستخدَم هذا المصطلح بمعنى عام لوصف المواقف الفكرية التي ترفض المعايير أو المحكّات المطلقة أو العمومية ونقول بأن لا وجود لمعيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. فما يعتبر حقيقياً يكون كذلك استناداً إلى محكّات داخلية ونسبية ترتبط بالثقافات المحلية أو المراحل التاريخية أو الاهتمامات والمصالح السياسية والاجتماعية. والنسبية الثقافية هي تيار يرى أن المفاهيم تتأسس اجتماعياً وتباين عبر الثقافات، ولذا فهي ترفض الفروض ذات الطبيعة العامة الشمولية. وترى أن الحقيقة ليس لها وجود مستقل بل تتشكل من خلال مقولات ثقافية ولغوية. وهذا يعنى أن من غير الممكن للثقافتين أن تكونا متكافئتين، لأنّ رؤى العالم في كل منهما تقوم على لغة وفروض مختلفة كل الاختلاف.

** الطبيعية الأخلاقية: *Ethical Naturalism* فلسفة ترى أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تستنتج من الأحكام الواقعية أو أنها جزء منها، وأن ما ينبغي أن يكون يمكن أن يشتق مما هو قائم.

كما يساجل وليامز، أن يسعى لأن يطبق ما لديه من المبادئ على العالم ككل. ومفهوم وليامز عن نسبية المسافة- والذي يقوم على أساس من رؤية إلى المجتمع هي رؤية أبستمولوجية تراه كلاً متعيناً- هو مفهوم يسعى لأن ينقش كلية الثقافات الأخرى في سرد واقعي ملموس عليه أن يحتس، كما ينبّه وليامز، من استيهام الإسقاط. غير أن من المؤكد أن ما يثير ويحرض مشروع الطبيعة الأخلاقية أو النسبية الثقافية ذاته هو على وجه الدقة ذلك التهديد المستمر بضياع عالم له دلالاته الغائية، وبذا يغدو التعويض عن ذلك الضياع عن طريق الإسقاط أو الاجتياف أساس الأحكام الأخلاقية التي يطلقها هذا المشروع. والحال، أن وليامز يطرح من هوامش نصه- وبين هلالين- سؤالاً لا يختلف عن سؤال الهند لدى فورستر أو سؤال الذات لدى لاكان، ما الذي يقوله حقاً هذا الكلام عن الإسقاط [فى وسط المذهب الطبيعي]؟ ما الستار أو الحاجز؟ غير أنه لا يجيب.

يجعل خطاب النسبية من النطق الإشكالي بالاختلاف الثقافى مشكلة مسافة زمنية ومكانية تتعلق بالمنظور. وبذا يتحول ضياع المعنى فى التأويل عبر الثقافى، والذي هو مشكلة تتعلق ببنية الدال بقدر ما هو مسألة تتعلق بالسنن أو الشيفرات الثقافية (تجربة الثقافات الأخرى)، إلى نوع من المشروع التأويلى الذى يهدف إلى استعادة جوهر ثقافى وأصالة ثقافية. غير أن قضية التأويل فى الخطاب الثقافى الكولونيالى ليست بالمشكلة الأبستمولوجية التى تبرز لأن الموضوعات أو الأشياء الكولونيالية تظهر أمام عين الذات (بمعنى كلمة أمام)* فى حال مريب من التنوع. ولا هى أيضاً مجرد نزاع بين ثقافات كلية مسبقة التشكل، تشتمل على سنن أو شيفرات يمكن أن تقرأ هذه الثقافات من خلالها على نحو مشروع. مسألة الاختلاف الثقافى، كما أود أن أصوغها، ليست ما حدّته عادلة كويستد بأنه نوع من الصعوبة الأنجلو-هندية، أو مشكلة ناجمة عن التعددية الثقافية، يتمثل الردّ الوحيد عليها، برأى عادلة، بمحو وإلغاء التباين الثقافى من خلال نوع من النسبية الأخلاقية: ذلك هو السبب فى أننى أريد من الديانة الكونية التى يدعو إليها أكبر أو مما يكافؤها أن تبقينى محتشمة وحساسة^(١٣). فالاختلاف الثقافى- كما عاشته عادلة، فى هراء كهوف مارابار- ليس اكتساباً أو تراكمًا لمعرفة ثقافية إضافية، بل هو ذلك الانطفاء الخطير، وإن يكن

* أى أمام بمعنى قدام مكانياً ومعنى سابق أو متقدم فى الزمن.

خاطفاً، الذى يعترى موضوع الثقافة القابل للإدراك والمعرفة فى براعةٍ تدليه المضطربة، عند حد التجربة.

ما الذى جرى فى كهوف ما رابار؟ هناك ضياع سرد التعددية الثقافية، هناك لا معقولة الحوار والمقايضة، هناك تجسيد حاضِر كولونيالى غريب وغير محسوم، صعوبة أنجلو- هندية تتكرر لكنها لا تمثل أبداً على نحو كامل: تعالوا ... ولكن تعالوا إلى ماذا؟ تذكروا توسل الهند. إن عزيز لعل خطأ لا دواء له بشأن الأحداث، ذلك لأنه حساس، ولأن سؤال عادلة عن تعدد الزوجات ينبغى أن يطرح من ذهنه. وعادلة التى تحاول مهووسة أن تفكر بالحادث وتقلبه على أوجهه، تضع التجربة فى سرديات متكررة، هستيرية. جسدها مغطى بمزارع الصبار الشائك، وعقلها الذى يحاول أن ينكر الجسد (جسدها، جسده) يعود إليه على نحو مهووس: الآن، تحول كل شيء وانتقل إلى سطح جسدى.... لم يلمسنى أبداً فى الحقيقة ولا مرة.... يبدو الأمر كله ضرباً من الهراء ... نوعاً من الظل. إنها حجرة صدى الذاكرة:

يا لها من شرقية صغيرة وسيمة ... جمال، شعر كثيف،
بشرة ناعمة ... ليس فى دمها أى شيء من البغى ... لعلها
يجتذب نساءً من عرقه ومنزلته: ألدك زوجة واحدة أم
زوجات كثيرات؟ ... اللعنة على الإنجليز حتى فى أفضل
أحوالهم، يقول ... أتذكر، أتذكر خرمشة الجدار بظفرى
كيما أبداً الصدى ... تقول ... ومن ثم الصدى ...
أويم^(١٤).

حاولت فى تأدية النص على هذا النحو أن أفصح عن اضطراب النطق فى الحاضر الكولونيالى، وعن كتابة الاختلاف الثقافى. فهو يكمن فى أداء الدال الكولونيالى فى الالتباس أو انعدام اليقين السردى الذى يسم بينية الثقافة: بين الدال والبال، لا هذا ولا ذاك، لا الجنس ولا العرق، لا الذاكرة ولا الرغبة. وهذا الانفتاح المفصح عنه بينياً والذى أحاول أن أصفه، هو انفتاح يظهر جيداً فى موضوعة ديريدا أو تحييزه لغشاء البكارة. فكلمات ديريدا تتصادى على نحو غريب فى سياق اللعب غير المؤلف الذى تلعبه الذاكرة الثقافية والرغبة الكولونيالية فى كهوف مارابار.

ليس الرغبة ولا اللذة بل بين الاثنين، ليس المستقبل ولا الحاضر، بل بين الاثنين. إنه غشاء البكارة الذى تحلم الرغبة بثقبه، باختراقه فى فعلٍ من أفعال العنف هو الحب والقتل (فى الوقت ذاته أو فى مكانٍ ما بينهما). فإذا ما وقع أى منهما، لم يعد ثمة بكارة.... إنها عملية تبذّر نوعاً من الخلط بين الأضداد كما تعتمد أيضاً إلى الوقوف بين الأضداد فى آن معاً^(١٥).

وإنه لنوع من عدم الحسم الذى ينجم عن ضربٍ معين من الاستبدال الثقافى ذلك الذى يصفه ديريدا بأنه نوع من مناهضة المركزية الإثنية التى تحسب نفسها مركزية إثنية وهى تفرض بصمت مفاهيمها المعيارية فى الكلام والكتابة^(١٦).

(ب)

فى لغة التوصيف الثقافى الأستمولوجية، يُنقش موضوع الثقافة فى سيرورة يصفها ريتشارد رورتى بأنها ذلك الخلط بين التبرير والتفسير، على نحوٍ تحظى فيه معرفة الـ هذا بالأولوية على معرفة الـ ذاك: أولوية العلاقة البصرية بين الأشخاص والموضوعات على العلاقة النصية، التبريرية بين القضايا أو الأطروحات. والحال، أن هذه الأولوية التى تحظى بها العين قياساً بالنقش، أو الصوت قياساً بالكتابة، هى على وجه التحديد ما يلحُّ على صورة المعرفة بوصفها مواجهة بين الذات وموضوع القناعة أو الاعتقاد مرئياً عبر مرآة الطبيعة. ومثل هذا الوضع الأستمولوجى يذكر كناية اللحظة الكولونىالية، ذلك أنه يختزل سرده للمعارف الثقافية المتجاذبة، الهجينة. لا هذا ولا ذاك. فى البحث عن قابلية القياس الثقافية، كما يصفها رورتى: فأن تكون عقلانياً يعنى أن تجد المجموعة المناسبة من المصطلحات أو الحدود التى ينبغى أن تترجم إليها جميع المساهمات كيما يغدو الاتفاق ممكناً^(١٧). ومثل هذا الاتفاق لابد أن يفضى حتماً إلى ضربٍ من شفافية الثقافة بحيث يصبح من الضرورى التفكير بها خارج تدليل الاختلاف، وهذا ما قام أرنست غيلنر بحله على نحوٍ تبسيطى فى عمله الأخير حول النسبية، بوصفها تنوع الإنسان فى عالم موحد. عالم (world)، إذا ما قرئ

على أنه كلمة (word) في المقطع التالي، فإنه يلقي الضوء على استحالة التدليل، ضمن لغته التقويمية، على قيم الأسبقية والمغايرة التي تتعقب اللامعنى الكولونيالى وتنتابه كما الشبح.

يكتب غيلدر:

إننا نفترض انتظامية الطبيعة، وأن للعالم طبيعة نسقية أو نظامية، لا لأن ذلك قابل للإيضاح والتبيان، بل لأن أى شيء يروغ من مثل هذا المبدأ يروغ أيضاً من المعرفة الحقّة، فكيفما تكون المعرفة التراكمية والتواصلية ممكنة بأى حال من الأحوال، فلا بد أن يسرى عليها مبدأ النظامية.... التفسيرات غير المتسقة، والمتسمة بالشذوذ لا قيمة لها، فهي ليست تفسيرات(١٨).

إن أفق الكلية- الذى تتلّهُف إليه السلطة الثقافية- هو ما غدا متجاذباً فى الدالّ الكولونيالى. وبعبارة موجزة، فإن هذا الأخير يحول الـ بين الديالكتيكى فى البنية الانضباطية للثقافة بين الدوافع اللاواعية والدوافع الواعية، بين مقولات السكان الأصليين والعقلنات الواعية، بين الأفعال الصغيرة والتقاليد الكبرى، كما يقول جيمس بون(١٩). - إلى شيء قريب من "entre" ديريذا، الذى يبذر الخلط والتشوش بين الأضداد ويقف بين التقابلات فى آن معاً. فالدالّ الكولونيالى- الذى ليس هذا ولا ذاك - هو فعل تدليل متجاذب، يشطر بالمعنى الحرفى للكلمة ذلك الاختلاف بين التقابلات الثنائية أو الاستقطابات التى نفكر من خلالها بالاختلاف الثقافى. وهذا الفعل من الانشطار فى النطق هو المكان الذى يخلق فيه الدالّ الكولونيالى استراتيجيات التباين الخاصة به والتى تنتج حالة من عدم الحسم بين التعارضات أو التقابلات.

ويتحدّث مارشال سالينز عن التشابكات الرمزية(٢٠). التى تنتج تباينات متشاكلة لدى اقتران تقابلات من مستويات ثقافية مختلفة. ويتحدّث جيمس بون عن عمال الهاتف الثقافيين الذين ينتجون أثراً traviata- حين يتحوّل Amato del Passato إلى الـ duet Grandio الرفيع- بوصفه لحظة تستحضر- كما يقول بون- نشوء التدليل أو تكوينه. إنها لحظة تقرب وتوفى بين الهواتف الفعلية والمنظومة اللغوية، لتنتج من

أنظمة أو تقابلات مختلفة زخّة دلالة متقاطعة الإحالة أو المرجعية في الأداء الثقافي الجارى. والملاحظ في كلتا هاتين النظريتين النافذتين حول مفهوم الثقافة، أن قابلية التعميم الثقافي لا تكون فعّالة إلا إلى الحدّ الذى يجعل التباين متشاكلاً، وإلى الحدّ الذى يستحضر عنده نشوء الدلالة أو تكوينها فى أداء تقاطع المرجعية أو الإحالة.

أما ما أشرتُ إليه أعلاه - فيما يخصّ الدالّ الثقافى الكولونيالى - فهو على وجه الدقة ذلك الضياع الجذرى لمثل هذا الجمع المتشاكل أو الديالكتيكى للجزء والكل، للاستعارة والكناية. وبدلاً من تقاطع الإحالة أو المرجعية، فإنّ ثمة تطعيماً متبادلاً فاعلاً ومنتجاً عبر مواضع الدلالة الاجتماعية، تطعيم يحو المعنى الديالكتيكى الانضباطى للمرجعية والأهمية الثقافيتين. وهذا هو المعنى الذى تخطط به كلمات الهراء ومشاهده غير القابلة للتمثّل الثقافى، والتى بدأت بها هذا الفصل (الرعب، الرعب) نداء الموت الذى تطلقه البومة، كهوف مارابار- النصّ الكولونيالى فى زمن حقيقة هجينين يبقيان على قيد الحياة ويدكّان تعميمات الأدب والتاريخ- وما أودّ أن ألقتُ إليه الآن هو تجاذب الحاضر الكولونيالى الجارى، وإفصاحاته المتناقضة عن القوة والمعرفة الثقافية.

(ج)

ما يسمّ الثقافة الكولونيالية من تجاذب فى النطق لا يمكن، بالطبع، أن يكون مشتقاً مباشرة من الخفقان الزمنى للدال، ولا ينبغى أن نمثّل لحكم الأمبراطورية بسوء حكم الكتابة. غير أن هنالك نمطاً من النطق تتردد أصداؤه فى حوليات التاريخ الكولونيالى الهندى فى القرن التاسع عشر حيث يبرز ضمن السلطة الثقافية، بين معرفة الثقافة وعرفِ القوّة، شكل خطابى غريب من عدم الحسم. شكل هو نفى للحظة الـ Traviata، لحظة تغرب فيها استحالة تسمية اختلاف الثقافة الكولونيالية، فى شكل إفصاحها ذاته، المثل الثقافية الاستعمارية عن التقدّم، والتقى، والعقلانية والنظام.

يمكن سماع هذه اللحظة فى ذلك التناقض الأساسى الذى يخترق التعليم والحوار التبشيريين، فى الكتاب الشهير لألكسندر دَفْ (الهند والإرساليات الهندية) (١٨٣٩):

لا ترسلوا رجالاً ذوى شفقة إلى هنا لأنكم سرعان ما ستحطمون قلوبهم، أرسلوا رجالاً ذوى شفقة إلى هنا، حيث يفنى الملايين بسبب الافتقار إلى المعرفة^(٢١). كما يمكن سماعها في اللحظة التي يصل بها عمل السر هنرى مين المسمى Rede Lecture (٨٧٥) إلى نوع من المعضلة التي تتكرر ثانياً في مساهمته التي اشتمل عليها كتاب همفري وارد التذكاري المكرس للتعريف بعهد الملكة فيكتوريا:

وكما قيل بحق، فإن جكام الهند البريطانيين هم أشبه
بأناس مضطرين لأن يبقوا على التوقيت ذاته على
خطين من خطوط الطول في آن معاً. ومع ذلك، فإن
مثل هذا الوضع الذى ينطوى على نوع من المفارقة أو
التناقض ينبغى أن يكون مقبولاً في التجربة الاستثنائية
إلى أبعد حد، تجربة الحكم البريطانى للهند، ذلك الحكم
الاستبدادى عملياً لبلد تابع من قبل شعب حر^(٢٢).

وتبدو هذه المفارقة بكل وضوحها في مقالة فيتز جيمس ستيفن المهمة عن أسس حكم الهند، وذلك في معارضته مذكرة إيبيرت، وهى فرصة ينتهزها لمهاجمة الحكم النفعى والليبرالى للهند.

إن برميلاً من البارود إما أن يكون غير مؤذٍ أو أنه قد
ينفجر، لكنكم لا تستطيعون أن تحولوه إلى وقود منزلى
بالاقتصار على تفجير القليل منه وحسب. فكيف يمكن
لكم أن تعلموا جماهير عظيمة من الشعب أن عليها ألا
تكون راضية عن الحاكم الأجنبى، إنما ليس كثيراً، وأن
عليها أن تعبر عن سخطها بالكلمات والأصوات، إنما ليس
بالأفعال، وأن عليها أن تطالب بهذا الإصلاح أو ذاك
(مما لا تفهمه ولا تكثر له)، دون أن تقوم بعصيان
مسلح ضده تحت أى ظرف من الظروف^(٢٣).

والحال، أنه لا ينبغى أن نصرف النظر عن مثل هذه الأقوال بحجة أنها ضرب من التفكير المزدوج أو الإيمان بفكرتين متناقضتين لدى الإمبريالية، بل إن اعترافها المتهور بوجود معضلة في نقش الإمبراطورية هو ما يجعلها لافتة للانتباه ويشد إليها

الأنظار. وما يهمنى فيها هو أداؤها لنوع من الكتابة الملتبسة البعيدة عن اليقين فى الخطاب الشاذ أو اللاقياسى الذى هو خطاب حاصر الحكومية الكولونىالية. وذلك لا يهمنى وحدى. ذلك أن هذه المنظومات تمثل ما اعتبره تلك الزمنية المتجاذبة، العابرة بلمح البصر التى توضح التحول من التطورية إلى الانتشارية* فى خطاب الحكومية الكولونىالية الثقافى، نوع من الالتباس الذى أفصح عن سياسات النفعيين والمقارنين المتضاربة فى جدال أواسط القرن التاسع عشر حول التقدم الثقافى الكولونىالى والسياسة الثقافية الكولونىالية. وتبعاً لجون بورو، فإن مثل هذا التجاذب قد كان سمة نموذجية مميزة للحكام الثقافيين، ذلك أنهم، كما يقول بورو فى كتابه (التطور والمجتمع):

عندما يريدون التركيز على واقعة التواصل، والتشابه بين المؤسسات البربرية ومؤسسات الماضى الأوربى، أو حتى الحاضر الأوربى، فإنهم يتكلمون بطريقة تطورية. بيد أنهم غالباً ما يتكلمون أيضاً بلغة منقسمة على نحو واضح. المنزلة والعقد، التقدمى واللاتقدمى، البربرى والمتحضر^(٢٤).

تبدى فى هذه التلغظات المقتضبة، إنما الحاسمة، هوامش الفكرة الانضباطية عن الثقافة كما تتجسد فى المشهد الكولونىالى: بريطانيا / الهند، نوسترومو، أويم؛ فكل تسمية ثقافية تمثل استحالة الهوية عند تقاطع الثقافات أو التشابكات الرمزية، وكل لحظة هناك تكرر نقص الترجمة أو عدم اكتمالها. ومثل هذا الضرب من الشك هو الذى ينتاب تسمية هنرى مين للهند: ففى مقالته حول رصد الهند، نجد أن الهند هى ضرب من الالتباس الفكرى والتجاذب الحكومى العميقين.

* التطورية evolutionis: نظرية ارتبطت بعلماء الاجتماع فى العصر الفيكتورى، تذهب إلى أن المجتمعات البشرية تتقدم حتماً، وأن التغير الذى تشهده تغير تقدمى، وهو الذى أدى إلى حضارة أرقى وتحسن أخلاقى للمجتمع البشرى. وهى نظرية تختلف عن الداروينية بقولها بالاحتمية، ذلك أن نظرية داروين فى التطور تذهب إلى أن الأنواع الطبيعية تتطور من خلال التباين والانتخاب الطبيعى، وهى عملية ليست تقدمية بالضرورة. أما الانتشارية، diffusionism، فهى مدرسة ترى أن العناصر الثقافية تنتشر من ثقافة إلى أخرى أثناء الاتصال بين الجماعات الثقافية المختلفة. وقد تطورت هذه النظرية إبان القرنين الثامن والتاسع عشر فى مواجهة النظرية التطورية، على الرغم من اهتمام كليهما بالبحث فى أصول الثقافة الإنسانية. وينظر الانتشاريون إلى الثقافة على أنها خليط من العناصر المستعارة، ويرون أن السمات الأرقى غالباً ما تنتشر من المركز. بل إن بعضهم قد حاول إثبات أن جميع الثقافات الإنسانية قد نبعت من مكان واحد.

فإذا ما كانت الهند إعادة إنتاج للأصل الآرى المشترك، فإنها أيضاً - وفي خطاب هنرى مين - تكرر أبدى لذلك الأصل بوصفه بقية من الماضى، وإذا ما كانت تلك البقية من الهند رمزاً لماضٍ قديم، فهي أيضاً بمثابة الدالّ لإنتاج الماضى - فى - الحاضر الخطابى، وإذا ما كانت الهند موضوعاً ملحقاً من موضوعات المعرفة النظرية الكلاسيكية، فهي أيضاً دالول تشتت هذه المعرفة فى ممارسة القوة، وإذا ما كانت الهند نوعاً من المكافئ الاستعارى، عاملة على شُرعة وإقرار تملك الثقافات الأخرى وتطبيعها، فهي أيضاً سيرورة متكررة من الكناية التى لا تدرك إلا من خلال بقاياها التى هى - فى آنٍ معاً - دواليل على اضطراب السلطة الكولونيالية ودعائم لها. وإذا ما كانت الهند الرمز الأصلى للسلطة الكولونيالية، فهي أيضاً دالول تشتت فى الإفصاح عن المعرفة المرجعية الموثوقة، وإذا ما كانت الهند واقعاً سحرياً قديماً، فهي أيضاً حطام الزمن، وإذا ما كانت الهند بذرة الحياة، فهي أيضاً نصب من أنصاب الموت. الهند هى التوالد الأبدى لماضٍ - حاضرٍ هو الزمن المتببس المولد للاضطراب، زمن التدخل الكولونىالى وحقيقة نقطة المتجاذبة.

ومثل هذه اللحظات من عدم الحسم لا ينبغى أن تَرى على أنها مجرد تناقضات فى فكرة الإمبراطورية أو إيديولوجيتها. فهي لا تحدث حالة من كبت السيطرة أو الرغبة من ذلك النوع الذى يعبر عن نفسه من خلال أعراض معينة والذى إما أن يزول فى النهاية أو يدور إلى ما لا نهاية فى تقصير وإهمال سردٍ يتعلّق بتعيين الهوية. فمثل هذه المنطوقات التى تعبّر عن اختلاف الثقافة الكولونيالى قريبة روحياً مما وصفه فوكو على نحوٍ مقتضبٍ، لكنه موحٍ، بقابلية تكرار القول المادية. وكما فهمت هذا المفهوم - وهذه إعادة بنائى المتحيّزة له - فإنه ضربٌ من الإلحاح على سطح الظهور بالصورة التى يبني بها حاضر نطقه: التاريخى ملنقطاً خارج تأويلية التاريخانية، المعنى مقبوضاً عليه لا فى علاقته بما لم يقل أو بتعدد المعانى، بل فى إنتاجه سلطة تفريقٍ ومباينةٍ. فمعنى القول ليس عرضاً من الأعراض ولا تمثيلاً رمزياً أو مجازياً (أليغورية) من التمثيلات. إنه مكانة أو منزلة سلطة الذات، حاضر أدائى يغدو فيه القول متمكناً، وموضوعاً للتمكّن فى آنٍ معاً، يغدو قابلاً للتكرار، معقولاً، أداةً للرغبة، كما يغدو العناصر فى ضربٍ من الاستراتيجية. وما يحتاجه مثل هذا التكرار الاستراتيجى على مستوى النطق ليس تحليلاً سورياً بسيطاً ولا استقصاءً دلاليّاً ولا

تمحيصاً أو تحققاً تجريبياً وإنما-كما يقول فوكو- تحليل العلاقات القائمة بين القول وفضاءات التخالف والتباين، والتي يعمل فيها القول نفسه على كشف الاختلافات والتباينات وإبرازها^(٢٥) فقابلية التكرار- بحسب مصطلحاتي- هي على الدوام ذلك التكرار في فعل النطق ذاته لشيء ما آخر، لاختلاف غريب بعض الشيء، على النحو الذي يعرف به فوكو قابلية القول للتمثيل: لعله [أى القول] مثل ذلك الشيء بالغ الألفة الذي لا يفتأ يروغ منا، مثل تلك الشفافيات المألوفة التي لا تكون واضحة كل الوضوح، على الرغم من أنها لا تخفى أى شيء فى كثافتها. فمستوى النطق يبرر من خلال قربه على وجه التحديد^(٢٦)

وإذا ما بدت أقوال دَفء، ومين، وفيننر جيمس ستيفن للوهلة الأولى كما لو أنها توافه غير شائعة فى التاريخ الكولونيالى أو الإمبريالى، إلا أن نقشها المزدوج يدفع اختلافها لأن يبرز واضحاً كل الوضوح بين - ال - سطور، فى البيئية الزمنية لماضى - حاضر هنرى مين حيث لا تسمى الهند إلا بوصفها نمطاً من الالتباس أو اللايقين الخطابى. ومن استحالة الإبقاء على توقيت واحد على خطين من خطوط الطول، ومن التنافر الداخلى بين الإمبراطورية والأمة فى خطاب التقديمية الثقافية الشاذ أو اللاقياسى، ثمة تجاذب يبرز لا هو بتصارع المتناقضات ولا بتناحر التقابل أو التضاد الديالكتيكى. ففى هذه الأمثلة من الاغتراب الاجتماعى والخطابى لا نتبين السيد والعبد، لا نتبين سوى السيد المستعبد، والعبد الذى لا سيد عليه.

إن ما يفصح عنه فى نطق الحاضر الكولونيالى - بين السطور - هو انشطار خطاب الحكومية الثقافية لحظة نطقها بالسلطة. وهذه بحسب قانون، لحظة مانوية تقسم الفضاء الكولونيالى: انقسام مانوى، منطقتان متقابلتان إنما ليس فى خدمة وحدة أرفع،^(٢٧) والحال، أن الاستعارات المانوية التى يستخدمها قانون تتصادى مع شيء من التجاذب الخطابى والوجدانى الذى نسبته إلى الهراء القديم فى الإفصاح الثقافى الكولونيالى، على النحو الذى يبرز به بحده الدلالى، كيما يزرع الاضطراب فى اللغات الانضباطية وفى منطق مفهوم الثقافة ذاته. وهكذا نجد لدى قانون أن رموز ما هو اجتماعى - الشرطة، ونداءات الأبواق فى الثكنات، والاستعراضات العسكرية، والرايات الخفاقة - تكبح وتحرّض فى آن معاً: اثبت مكانك لا تتزحزح ... استعداد للهجوم^(٢٨). وإذا ما كان قانون يضع مشهد الانشطار حول ما للقوة الكولونيالية من ضروب الفيتش الغربية والراضة، فإن فرديد - إذ يصف فى مقالته عن الفيتشية

الظروف الاجتماعية للانشطار- إنما يردد أصداء القلق السياسى الذى تنطوى عليه الأمثلة التى قَدَمَتها عن الهراء الكولونيالى. يقول فرويد: إن شخصاً راشداً قد يختبر ذعراً مماثلاً حين تعلو الصيحة أن العرش والمذبح فى خطر، كما يترتب على ذلك عواقب غير منطقية مماثلة^(٢٩) (التشديد لى).

يشكل الانشطار استراتيجية دفاع وتباين معقدة فى الخطاب الكولونيالى. موقفان متناقضان ومستقلان يقطنان المكان ذاته: أحدهما يحسب حساب الواقع، والآخر تحت تأثير غرائز تفصل الأنا عن الواقع وتقطع صلته به. وهذا ما يؤدى إلى إنتاج قناعة متعددة ومتناقضة. ولحظة النطق بالقناعة المتعددة هى فى الوقت ذاته لحظة دفاع ضد قلق الاختلاف ولحظة منتجة لضروب التخالف والتباين. وبذا يكون الانشطار شكلاً من الالتباس والقلق الذى يعترى النطق والفكر وينبع من واقعة أن الإنكار لا يقتصر على كونه مبدأً نفياً أو حذف وحسب، بل هو أيضاً استراتيجية للإفصاح عن أقوال متناقضة متواجدة معاً فى القناعة ذاتها. والحال، أن نصوص الهراء الكولونيالى والإفصاح الإمبريالى التى أوردتها ينبغى أن تفاوض سلطتها الخطابية من مثل قضاء النطق هذا، حيث يفرغ عمل التدليل فعل المعنى من خلال الإفصاح عن استجابة منشطرة أو رد منشطر، أويم، التوقيت ذاته على خطين من خطوط الطول.

يصف فرويد التجاذب، فى لحظة الإنكار (verleugung)، بأنه تقلب الفكرة، ذلك التقلب الذى يتميز من تقلب الوجدان، أو من الكبت (Verdrängung) وإنه لمن الحاسم أن نفهم - وهذا ما لا ينتبه إليه فى الغالب - أن سيرورة الإنكار، حتى وهى تنفى وضوح الاختلاف، تنتج استراتيجية لمفاوضة معارف التباين والتخالف. وهذه المعارف تسبغ معنى على الرضة وتعوض عن غياب الوضوح وتقوم مقامه. والحال، أن مثل هذا التقلب فى فكرة الثقافة فى نطقها الكولونيالى - أى الثقافة مفصلاً عنها لحظة محورها - هو على وجه التحديد ما يجعل من المعانى المنضبطة للثقافة ذاتها ضرباً من اللامعنى، غير أن ضرباً كولونياً من اللامعنى لينتج استراتيجيات للسلطة والمقاومة الثقافتين هى استراتيجيات قوية وفعالة على الرغم من تجاذبها.

وما يحدث عندئذ هو ما يمكن وصفه بأنه استراتيجية ضبط الانشطار الخطابى أو فرض المعيارية عليه، نوع من الاستيعاب الشاذ أو اللاقياسى للتجاذب الثقافى. وهذا ما نراه فى هجوم فيتزجيرمس ستيفن على عدم الحسم لدى الحكام الكولونيين

النفعيين والليبراليين. فما يبني قول ستيفن هو إنتاج الالتباس واللايقين المهدد الذي ينتاب الذات الخطابية ويتعقبها كما الشبح والذي يوتخ الذات الليبرالية المستنيرة التي هي ذات الثقافة ذاتها ويسخر منها. غير أن تهديد غياب المعنى، والانكفاء إلى العماء والشواش، هو تهديد مطلوب بغية الإبقاء على الحذر واليقظة تجاه العرش و المنبح، بغية تعزيز قتالية الحضارة البريطانية، التي إذا ما أرادت أن تكون مرجعية موثوقة، كما يقول فيتزجيمس ستيفن، فإن عليها ألا ترتعد من التأكيد الصريح، والمباشر، دون هوادة على شذوذ الحكم البريطاني في الهند وخروجه على القياس. ولقد شغل هذا الشذوذ الذي لا حل له الرأي المستنير طوال القرن التاسع عشر، ذلك أن حكم شعب لذاته هو أمر واقعي وله معنى، أما حكم شعب من قبل شعب آخر فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد^(٣٠)، كما يقول مل. فالتأكيد الصريح على ما هو شاذ وخارج على القياس ينتج خياراً ثقافياً مستحيلاً: إما الحضارة أو التهديد بالعماء والفوضى - إما هذا أو ذاك - في حين أن الخيار الخطابي يتطلب الاثنين على الدوام، كما تصور ممارسة القوة - على نحو شاذ مرة أخرى - بأنها الحكم الاستبدادي عملياً لبلد تابع من قبل شعب حرّ مرة أخرى لا هذا ولا ذاك).

(د)

إذا ما كان هذا السوء في ترجمة القوة الديمقراطية يكرّر شذوذ السلطة الكولونيالية أو لا قياسيتها - الفضاء الكولونيالي دون اسم علم - فإن البيداغوجيا الإنجيلية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر تحول الالتباس أو اللايقين الفكري بين الكتاب المقدس والهندوسية، إلى استراتيجية شاذة أو لا قياسية في الاستجواب أو الاستنطاق. فمع إقامة ما دعي به المنظومة الفكرية في عام ١٨٢٩، في مدارس الإرساليات في البنغال، تطور نمط من التثقيف راح يطلق - على غرار انشطار الخطاب الكولونيالي الذي أشرنا إليه - نصّيات متناقضة ومستقلة من التقى المسيحي والوثنية الكافرة كيما يثير، بينهما، حالة من عدم الحسم في نوع من الازدواج الغريب. وكان ذلك بمثابة التباس أو انعدام لليقين بين الحقيقة والزيف هدفه المعلن هو الهداية أو التحول إلى المسيحية، أما

استراتيجيته فكانت تتمثل في إنتاج نوع من الشك، ليس شكاً في محتوى العقائد وحسب، بل شكاً أو التباساً وانعداماً لليقين في مكان النطق المحلي، عند موضع حاجة المستعمر إلى السرد وفي لحظة استنطاق السيد. إليكم ما كتبه دف في عام ١٨٥٣:

حين يُسأل (المحمدي) إن لم يكن من الفرائض في ديانته أن يصوم جميع المؤمنين في شهر رمضان العظيم، من طنوع الشمس حتى مغيبها، فإنه يعترف دون تردد - ودون قيد أو شرط - أن ذلك فريضة لا يجزئ أحد على خرقها - لأن في ذلك ازدراء لمحمد.... فتلجأ عندئذ إلى الحقيقة الجغرافية التي لا مرأى فيها والتي مفادها أن الفترة من طلوع الشمس حتى مغيبها تمتد في منطقتي القطبين الشمالي والجنوبي لتطول أشهراً متعددة من كل عام... فإما أن ديانته لم تهياً لأن تكون ديانة كونية للعالمين، ولذا فهي ليست وحياً إلهياً، أو أن الذي عمل على صياغة القرآن لم يكن على علم بهذه الحقيقة الجغرافية... ولذا فهو دجال وجاهل. فإذا بلغت المناكفة بالمحمدي مثل هذا المبلغ... عادة ما يقطع العقدة الغوردية* بإنكار وقح للحقيقة الجغرافية... وإنها لكثيرة كثيرة تلك الحيل والذرائع الساذجة التي يشعر باضطراره إلى اللجوء إليها^(٣١).

وبالطبع، فإن البراهميين يعاملون بالازدراء ذاته، لا براهين العلم الحديث وحدها وإنما أيضاً ما يرونه بأم أعينهم. أما الهدف المعلن لمثل هذا السوء المنهجي في الترجمة، ولمثل هذا الاستخراج لما في ميتافيزيقيا القرآن من ديوغمائية فيزيقية، فهو ترسيخ سردٍ يدور حول صدقبة القول كله لأنه ما إن يعلن عن هوية هاتين المجموعتين من الظواهر بوصفهما واقعة لا شك فيها، حتى يسلم بحقيقة النظرية المقدمة، كما يقول دف. غير أن استراتيجية فرض الضبط والمعيارية هي شكل من

* العقدة الغوردية Gordian Knot: تعبير يدل على الصعوبة. وبالأصل هي عقدة أحكم ربطها فلاح يدعى غوردبوس بحيث لا يستطيع أحد حلها. ويحكى أنه قيل للإسكندر أن من يحل العقدة سوف يحكم الشرق كله ولذا قام بقطعها بسيفه. وهكذا، يعنى قطع العقدة الغوردية التخلص من وضع صعب بخطوة حاسمة.

الإخضاع الذى يتطلب النطق الشاذ أو اللاقياسى على وجه التحديد - يتطلب ذلك الهراء القديم المتمثل بإساءة قراءة الميثولوجيا قراءة مبتذلة على أنها حقيقة جغرافية بحيث يكون هنالك - كما يقول دَفْ ضَرْب من الحرب الصامتة التى يتم إذكائها على نحو متواصل ... محركات - انفجارٍ داخلى متوارية وغير متوقَّعة فما إن يتم إنزال الجرح مرّة، حتى يغدو الانسحاب المشرف مستحيلاً على المحلى (٣٢).

إن الهدف هو منع الروح الوثنى من التذرّع بـ منظومته الماكرة . فاستراتيجية الانشطار تتمثل فى إنتاج فضاء من القناعة المتعددة والمتناقضة، أشدّ مكرًا وخبثًا، فضاء يقع بين الصدقية الإنجيلية وشعر الفيدا أو القرآن. وبذا يتم إنتاج فضاء استراتيجى من النطق - لا هذا ولا ذاك - تتمثل حقيقته فى أن يضع المحلى فى تلك اللحظة من النطق التى يصفها كلٌّ من بنفنيست ولاكان، حيث يعنى أن تقول أنا أكذب أن تقول الحقيقة والعكس بالعكس على نحو غريب. فمن هو المخاطب، حقيقةً، فى صدقية مثل هذه الترجمة، التى ينبغى أن تكون سوء ترجمة؟ ففى حرب الخطاب الكولونىالى الماكرة يكمن الخوف من أن يؤدّى الكلام بلسانين إلى نقش اللغة ذاتها على نحو مزدوج وإلى التباس المنظومة الفكرية وابتعادها عن اليقين. أما استنطاق المستعمر فيغدو شاذًا ولا قياسيًا، لأن كل مفردة يمكن أن يستخدمها المبشر المسيحى لإيصال الحقيقة الإلهية هى مفردة سبقت تهيئتها لأن تكون الرمز المختار لخطيئة قاتلة مقابلة (٣٣) فإذا ما كانت كلمة السيد قد سبق تملكها وكلمة العبد غير قابلة للحسم، فأين تكمن حقيقة الهراء الكولونىالى؟

يرتكز الالتباس أو اللايقين الفكرى المتولد عن شذوذ الاختلاف الثقافى ولا قياسيته على سؤال انزياح الحقيقة التى تقع - فى آن معاً - بين هجنة صور الحكم وما بعدها، أو بين عدم الحسم بين السنن والنصوص وما بعده، أو بين استحالة الإشكالية الكولونىالية التى يطرحها السر هنرى مين وما بعدها: محاولة الإبقاء على توقيتٍ صحيح واحد على خطين من خطوط الطول، فى آن معاً. وهذا الانزياح هو انزياح للحقيقة فى تعيين هوية الثقافة ذاتها، أو التباس ولا يقين فى بنية الثقافة بوصفها تعيين هوية حقيقة إنسانية خطابية معينة. حقيقة الإنسان الذى هو بيت الثقافة، حقيقة تفرق الثقافات وتباين بينها، وتؤكد على أهميتها ودلالاتها الإنسانية، وعلى سلطة توجّهها. فحين يضطر المحمدى لأن ينكر البرهان المنطقى على واقعة جغرافية

ويشيع الهندوسى بوجهه عن الدليل الذى يراه بأَم عينه، فإننا نشهد شكلاً من التجاذب، نمطاً من النطق، إكراهاً وقسراً للذات المحلية لا يمكن لأية حقيقة أن تتواجد فيه. فالمسألة ليست مجرد غياب للعقلانية والأخلاق: فهي تقود عبر مثل هذه الضروب من التمييز التاريخى والفلسفى بين الاختلافات الثقافية، إلى الاستقرار فى ذلك الفضاء الخطابى الفارغ على نحو خطير حيث يكمن سؤال القدرة الإنسانية على الثقافة. ولكى نعبر عن ذلك بصورة أفخم، فإن المشكلة الآن هى مشكلة سؤال الثقافة ذاتها على النحو الذى تمثل فيه وتنازع فى المحاكاة - لا فى الهوية - الكولونيالية للإنسان. وكما هو الحال من قبل، فإن السؤال يجرى فى عدم الحسم القديم الذى يسم الثقافة.

عشية الدورغابوجا فى أواسط عشرينيات القرن التاسع عشر، راح دَفُ المحترم يتمشى فى حى من أحياء كالكوتا حيث يعمل المصورون، فتصدم عينيه ملايين الصور للربة دورغا، وتنقض على أذنيه ملايين المطارق التى تطرق النحاس والقصدير، وتغير عليه ملايين الدورغات المقطعة الأوصال، عيون، أذرع، رءوس، بعضها لم يلون، بعضها لم يشكل، فيلجأ إلى أحلام اليقظة:

ذكريات الماضى تختلط على نحو غريب مع مناظر
الحاضر الواضحة، يقينيات تجربة الوطن الراسخة منذ
القدم يقف إزاءها فجأة هذا المشهد الذى لم يسبق للمرء
أن تخيله، فإذا ما ملت [بأحكامك المهتزة] فى هذا
السبيل أو ذاك، أو حددت الميل الذى هو موضع شك
فإنك ترى مرة بعد مرة حركات أولئك الذين أمامك،
تأمل شكلهم ولا تستطيع أن تشك فى أنهم من البشر....
يبلغ بك العجب كل مبلغ، غير أن الأسس التى يقوم
عليها قرارك تتضاعف أيضاً^(٣٤).

يستنطق سجالى الأخير، من المنظور الكولونيالى، هذا القسر الثقافى على أن تكون إنساناً، أو تصير إنساناً، أو ترى على أنك إنسان^(٣٥). وهذه مشكلة تلتقط فى التركيب المتذبذب والناس للمقطع كله، وتسمع أخيراً فى عبارة لا تستطيع فى قول دف لا تستطيع أن تشك فى أنهم من البشر. وما أشير إليه هو أن الصورة القسرية للذات المستعمرة تنتج نقصاً فى الحقيقة أو افتقاراً إليها يفصح عن حقيقة غريبة بشأن السلطة

الثقافية الاستعمارية وفضائها المجازي الخاص بالإنسان. فالتنوع اللانهائي الذي يسم الإنسان يتلاشى متحولاً إلى شيء بلا أية دلالة حين يفرط في التدليل، لحظة الانشطار الخطابى، وبذا فإنه يقول شيئاً ما يصيب قرب الهدف، شيء قريب من حقيقة الثقافة، شيء *abseits*، معنى غريب ثقافياً لا لأنه يقال بالسنة شتى بل لأن القسر الكولونيالى على الحقيقة هو على الدوام نتيجة لما دعاه ديريدا بالأداء البابلى، فى فعل الترجمة، بوصفه نقلاً أو تحويلاً مجازياً للمعنى عبر المنظومات اللغوية، يقول ديريدا:

حين يفرض الله اسمه ويعاكسه إنما يعطل الشفافية العقلانية لكنه يعترض أيضاً سبيل ال... إمبريالية اللغوية. إنه يسلم مصيرهما لقانون الترجمة الضرورية والمستحيلة فى آن معاً... شفافية محرمة، أحادية معنى مستحيلة. وتغدو الترجمة قانوناً، واجباً، وديناً، لكنه الدين الذى لم يعد بمقدور المرء أن يسدده (٣٦).

إن ما فى الترجمة مما يعيق تلك السيرورة الديالكتيكية من التعميم وقابلية التواصل الثقافيين هو ضرب من أداء الحقيقة أداءً أو الافتقار إليها. وفى مكان تلك الحقيقة، حيث يترصد خطر التأويل المفرط، لا يمكن أن يكون ثمة ذات للثقافة مكافئة أخلاقياً أو أبستمولوجياً. بل نجد، فى الواقع، ذلك البقاء عبر الثقافة لضرب من الجنون المثير، بل المتمرد الذى يدك سلطة الثقافة فى شكلها الإنسانى. ولن يدهشكم، إذاً، عند هذا المفصل وبعد أن ألقيت نظرة خاطفة على المشكلة فى تلك الصور مقطعة الأوصال للربة دورغا، أن أتحوّل الآن إلى تلك الدمية الحية الأخرى، أولمبيا، فى عمل هوفمان رجل الرمال، الذى أقام عليه فرويد مقالته عن الـ غريب، وذلك لكى أشرح استراتيجية الانشطار الثقافى هذه: إنسان / لا إنسان، مجتمع / أوبم.

انسجاماً مع استساغتنا للمتعارضات، أشير إلى أننا نقرأ الحكاية الخرافية عن النظير أو الصنو قراءة غريبة وغير مألوفة، فيما بين ضروب التمييز التحليلية التى يقيمها فرويد بين الالتباس أو اللايقين الفكرى والخصاء، بين قهر المصاعب والكبت. فمثل هذه الشكوك تترك المقالة إلى درجة أن فرويد يلمح تلميحاً إلى تمييز تحليلي بين كبت حقيقى يلائم الواقع النفسى، وقهر للمصاعب أشد ملائمة لأعمال الكبت التى يمارسها اللاوعى الثقافى (٣٧)، الأمر الذى يوسّع مصطلح الكبت أبعد من معناه المشروع. واعتقادي أن السجال الثقافى الخاص بالنظير أو الصنو الغريب يبرز عبر الالتباس أو اللايقين الفكرى، لدى فرويد نفسه، لحظة تقديمه التجاذب النفسى.

تقف صورة أولمبيا بين الإنسان والأوتوماتون*، بين آداب السلوك وإعادة الإنتاج الميكانيكية، مجسدةً ضرباً من المعضلة: دمية حية. والحال، أن روح النظير أو الصنو السحرية الشبحية تكتنف، من خلال دورغا وأولمبيا، ومن حينٍ لآخر، كامل أعضاء الفرقة الكولونيالية التي مررت عليها: مارلو، كورتز، عادلة، عزيز، دف، مين، البومة، كهوف مارابار، ديريدا، فوكو، فرويد، السيد والعبد على السواء. فقد وقف جميع كوميدى لا معنى الثقافة هؤلاء، للحظة وجيزة، فى ذلك الفضاء غير المحسوم من النطق، حيث تكون سلطة الثقافة معطلة فى القوة الكولونيالية، وقد تلقنوا درس الثقافة المزدوج. ذلك أن الدرس الغريب للنظير أو الصنو، بوصفه مشكلة التباس أو لا يقين فكرى، يكمن على وجه الدقة فى نقشه المزدوج. فسلطة الثقافة فى الـ *epistémé* الحديث، تقتضى المحاكاة وتعيين الهوية فى الوقت ذاته. فالثقافة هى *heimlich*، بتعميماتها المنضبطة، وسردياتها المحاكائية، وزمنها الفارغ المتجانس، وتسلسلها، وتقدمها، وأعرافها وتماسكها. لكن السلطة الثقافية هى *unheimlich*، ذلك أنها لكى تكون مميزة، ودالة، ومؤثرة وقابلة للتعيين، يجب أن تكون مترجمة، منتشرة، متباينة، عابرة للفروع، تناسية، أممية، وعابرة للأعراق.

وفيما بين هاتين الاثنتين يلعب زمن مفارقة كولونيالية أو تناقض كولونيالى فى تلك الأقوال المتناقضة التى تصدر عن قوة الإخضاع. ذلك أن تكرار الشيء ذاته يمكن فى الواقع أن يمثل انزياحه الخاص، يمكن أن يحول سلطة الثقافة إلى لا معناها الخاص فى لحظة نطقها على وجه التحديد. ففى المعنى التحليلي النفسى أن تحاكى يعنى أن تتشبه بإنكار محدوديات الأنا، وأن تعين هويتك يعنى أن تستوعب وتتمثل على نحو صراعى. ومن بين هاتين الاثنتين، حيث لن يكون لحرفية القانون أن تعتبر بمثابة دالول، أن نظير الثقافة أو صنوها يرجع على نحو غريب، لا هذا ولا ذاك، بل الدعى أو المنتحل الدجال؛ ليهزأ ويقلد، ليحل خيوط معنى الذات السيّدة وسيادتها الاجتماعية. وفى هذه اللحظة من الالتباس أو اللايقين الفكرى والنفسى أن التمثيل لا يعود بمقدوره أن يضمن سلطة الثقافة، وأن الثقافة لا يعود بمقدورها أن تضمن للكاتب ذواته الإنسانية بوصفها دواليل للتأنس. لقد تجاهل فرويد الغريب الثقافى لكن هوفمان كان أشد حذراً وحيطة بكثير.

*الأوتوماتون *automaton*: كلمة تُقال لمن يبدو غير قادر على الشعور بالانفعالات. كما تُقال آلة، لها شكل بشرى خاصة، تتحرك دون أن يسيطر عليها أحد.

وإذا ما كنتُ قد بدأتُ بالهراء الكولونيالى، فإننى أريد أن أختتم بكاريكاتور متروبولى، برجوازى ساخر. إليكم هذا المقطع من كتاب هوفمان رجل الرمال، وهو مقطع فات فرويد أن ينتبه إليه:

غاص تاريخ الأوتوماتون عميقاً فى نفوسهم، وراح يخيم ضرب من الشكّ حيال الأشكال البشرية. ولكى يتم لكثير من العشاق التحقّق من أنهم لا يبذلون المغازلة لدمية متخشبة، كانوا يفرضون على العشيقة أن تغنى وترقص قليلاً، أن تحيك أو تطرز أو تلعب مع كلبها الصغير إلخ، لكن الأهم من كل هذا أنهم كانوا يفرضون عليها أن تتكلم بين الفينة والأخرى بطريقة تظهر فعلاً أن كلماتها تفترض وجود حالة من التفكير والشعور.... ولقد اضطر سبالانزانى، كما قيل، إلى مغادرة المكان لينجو من تهمة أنّه فرض بالخداع والحيلة أوتوماتوناً على مجتمع بشرى (٣٨).

إننا نكاد نقف الآن وجهاً لوجه مع ورطة الثقافة المتمثلة بنوع من الانزلاق أو الانشطار بين البراعة البشرية والفاعلية الخطابية للثقافة. فلكى يسلك المرء بحسب حقيقته عليه أن يتعلم أن يكون غير حقيقى قليلاً، على نحو معاكس لما يدلّ عليه التعميم الثقافى. عليه-كما يشير هوفمان- أن يغنى بقليل من النشاز، وأن يتكلم بطريقة تظهر أن الكلمات تفترض وجود حالة من الشعور، الأمر الذى يفترض أن هراء معيّن لا يننى ينتاب هذه الكلمات ويتعقبها كما الشبح ويعوقها. غير أن السؤال الذى يطرح نفسه هو إلى أى حدّ ينبغى عليك أن تكون غير حقيقى كيما تخفق فى أن تكون إنساناً سعيداً، ولو كان ذلك كيفما اتفق؟ ذلك هو السؤال الكولونيالى، وذلك، باعتقادى، هو مكمن الحقيقة- التى تقع إلى جانب الهدف بقليل، شأنها على الدوام.

لقد برزت الحماسة المحلية أو العبط المحلى كمقولة ثقافية، شبه قانونية، بعد إقامة المحكمة العليا فى كالكونا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر مباشرة، وكادت أن تكون النظير أو الصنو الغريب للحاجة إلى الصدقية والشهادة، النظير والصنو الغريب لإقامة القانون وترسيخه. فالحماسة أو العبط شكل من شهادة الزور أو الحنث باليمين الذى لا

يوجد مقابل له أى شكل أوروبى من الكلمات، كما يطمئنا هوليد فى تصديره مدونة قوانين الجنى. غير أننا نجد- سواء أسرنا ذلك أم أرعبنا- أن بنيته تكرر ذلك الانشطار فى النطق الذى حاولت وأحاول أن أصفه. فهو يقوم، كما يقول هوليد:

على ضروب من الأكاذيب والبهتان يتنافر واحدا مع الآخر كل التنافر ويتضارب كل التضارب مع رأيهم، ومعرفتهم، وعقيدتهم... إنه أشبه بالجنون الذى رسمه سرفانتس بصورة لا تضاهى، فهو يبدى من الحساسية ما فيه الكفاية فى بعض المناسبات إلا أنه فى الوقت ذاته جامع وبرى وغير واع لذاته (٣٩).

وعلى الرغم من التفسيرات الحقوقية والسوسولوجية المعاصرة الوافية لشهادة الزور والحنث باليمين، إلا أن أسطورة الكذب أو الإفك والزور تواصل الظهور على صفحات القوة، وصولاً إلى تقارير موظفى المقاطعات فى عشرينيات القرن العشرين. فما هى حقيقة الكذب أو الزور؟

حين يُقَسَّر المسلم على التكم بحقيقة مسيحية فإنه يُنكَّر منطق حواسه، كما ينكر الهندوسى ما يراه بأم عينه، وينكر البنغالى اسمه ذاته لدى حنثه بيمينه أو شهادته الزور. هذا ما قيل لنا على الأقل. وما يتم إضفاء طابع النص عليه فى كل مرة بوصفه حقيقة الثقافة المحلية هو جزء يتم اجتيافه على نحو متجاذب فى أراشيف أو محفوظات المعرفة الكولونيالية. جزء أشبه بـ الحماسة أو العبط غير القابل للترجمة، وغير القابل للشرح والتفسير، وغير القابل للمعرفة، ومع ذلك فإنه يكرر إلى ما لانهاية باسم المحلى. وما تسفر عنه هذه الأكاذيب التى لا تنطق أبداً بالحقيقة كاملة، وما يدور من فم إلى فم، ومن كتاب إلى كتاب، هو مأسسة شكل خطابى بالغ الخصوصية من البارانويا، شكل لا بد من إقراره وإجازته لحظة تمرقه وتقطع أوصاله. إنه شكل من البارانويا الاضطهادية يظهر مما لدى الثقافات من حاجة بنيوية إلى المحاكاة وتعيين الهوية. إنه ما يعترى نص الثقافة من بقاء قديم على قيد الحياة، أى للحاجة إلى ترجماتها وللرغبة فى هذه الترجمات، وليس أبداً لسلطة أصلها وحسب. أما استراتيجية هذا الشكل، كما وصفها كارل أبراهام، فتتمثل باجتياف جزئى، أى بشكل من

الاجتياف الذى يجرّد الموضوع من جزء من جسده بحيث تمكن مهاجمة تكامله دون إلغاء وجوده. إننا نغرس فى ذهن الطفل الذى يلتقط فراشة وينتزع ساقها أن يطلقها من جديد^(٤٠)، كما يقول المحلل النفساني كارل أبراهام. فوجود المحلى العاجز هو أمر مطلوب من أجل الكذبة التالية والتي بعدها والتي بعدها، فلا بد أنكم تذكرون أن الرعب! الرعب! التي يطلقها مارلو يجب أن تغدو كذبة مع انتقاله من قلب الظلام إلى بودوار بلجيكي. وحين يستبدل بكلمات الرعب اسم الخطيئة، فإننا نقرأ فى ذلك الرقّ الممسوح، الذى ليس هذا ولا ذاك، شيئاً من حفيقة كذبة الإمبراطورية، تلك الحقيقة الخرقاء، والمتجاذبة، التي لا تتنزل فى موضع الترحيب والاحتفاء.

هوامش الفصل السابع:

- ١- E. M. Forster, *A Passage to India* (Harmondsworth: Penguin, 1979), P. 135.
- ٢- J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin 1979), P.250.
- ٣- A. Lyall; Carlyle, *Essays*; R. Kipling, "The burial" , quoted in E.Stokes, *The Political Ideas of English Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 1960), P.28.
- ٤- W. Benjamin, *Illuminations*, H.Zonh (trans.) (London: Cape, 1970), PP.98 - 101.
- ٥- J. Conrad, *Heart of Darkness*, R. Kimbrough (ed.) (New York: W.W Norton and Co, 1963) , P.28.
- ٦- J. Conrad, *Nostromo* (Harmondsworth: Penguin, 1979), P.345.
- ٧- Forster, *Passage to India*, P. 145.
- ٨- Stokes, *Political Ideas* P.2.
- ٩- Conrad, *Heart of Darkness*, P,186.
- ١٠- Forster, *Passage to India*, P.135
- ١١- Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, P.214.
- ١٢- B. Williams, *Ethics and the Limits Philosophy* (London: Fontana, 1985).
- ١٣- Forster, *Passage to India*, P.144.
- ١٤- هذا كولاج من الكلمات، والعبارات والأقوال التي قيلت في / حول المدخل إلى كهوف مارابار. وهي تمثل إعادة تجسيد قصصية لتلك اللحظة الحاسمة على شكل فعلٍ من أفعال التذكّر.

- J. Derrida, **Dissemination**, B. Johnson (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1981), PP 212 - 213. -10
- J. Derrida , "The violence of the letter", in his **Of Grammatology**, G.C Spivak (trans.) (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1974) , P.121. -11
- R. Rorty, **Philosophy and the Mirror of Nature** (Princeton: Princeton University Press, 1979), P. 318. -12
- E. Gellner, **Relativism and the Social Sciences** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), P.90. -13
- J. Boon, "Further operations of "culture" in anthropology: a synthesis of and for debate", **Social Science Quarterly**, vol. 52, PP. 221-52. -14
- M. Sahlins, **Culture and Practical Reason** (Chicago: Chicago University Press, 1976). -15
- Rev. A. Duff, **India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.** (Edinburgh: John Johnstone, 1839), P.211. -16
- Sir H. Maine , "The Effects of Observation of India on Modern European Thought" (Cambridge: The Rede Lecture, 1875). -17
- J. Fitzjames Stephen , "The foundations of the government of India", **Nineteenth Century**, Vol. 14 (October 1883), PP.551ff. -18
- J.W. Burrow, **Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory** (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), P.159. -19
- M. Foucault, **The Archaeology of Knowledge** (London: Tavistock, 1972), P.92. -20
- ibid., P.111. -21
- Fanon, **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969), P.29. -22
- ibid., P.41. -23

- S. Freud, "Fetishism", in **On Sexuality** (Harmondsworth: Pelican Freud Library, –२१ 1977, Vol.7), P. 352.
- .S. Mill, "On representative government", in H.B. Acton (ed.) **Utilitarianism, –२० Liberty, Representative Government** (London: J.M. Dent and Sons , 1972).
- Duff, **India and India Missions**, P. 564. –२१
- ibid., P. 563. –२२
- ibid., P. 323. –२३
- ibid., P. 225. –२४
- ibid. –२०
- J. Derrida, "Des tours de Babel", **Difference in Translation**, ed. J.F.Graham –२१ (ed.) (Ithaca: Cornell University Press, 1985), P. 174.
- S. Freud, "The "uncanny"" in **Art and Literature** (Harmondsworth: Pelican –२१ Freud Library, Vol. 14), PP. 335 - 76.
- E. T. A. Hoffmann, **The Sandman**. –२८
- N.B. Halhed (trans. and ed.), **A Code of Gentoo Laws, or Ordinations of the –२१ Pundits** (London, 1776), PP, li-iii.
- K. Abraham, **Selected Papers on Psychoanalysis** (London: Karnac, 1988), –४, P.487.

تشيت

الزمن، والسرد، وهوامش الأمة الحديثة^(١)

زمن الأمة

يدين عنوان هذا الفصل - Dissemination* - بشيء ما لفطنة جاك ديريدا وحكمته، لكنه يدين بما يزيد عن ذلك إلى تجربتي في الهجرة. فقد عشت تلك اللحظة من تبعثر الشعب والتي تغدو- في أزمنة أخرى وأمكنة أخرى، في أمم الآخرين- زمناً للتجمع. تجمع المنفيين والإمigrés واللاجئين، تجمع على حافة ثقافات أجنبية؛ تجمع على التخوم، تجمع في الغيتوات أو المقاهي أو مراكز المدن، تجمع في نصف حياة الألسنة الأجنبية ونصف نورها، أو في الطلاقة الغربية التي تميز لغة الآخر، تجمع علامات الموافقة والقبول، والدرجات، والخطابات، والضوابط، تجمع ذكريات التخلف، ذكريات عوالم أخرى تعيش تذكراً واستعادة، تجمع الماضي في شعيرة من شعائر النجاة والبقاء على قيد الحياة، تجمع الحاضر. وكذلك تجمع الشعب في الشتات: بعقد لمدة معينة، أو كمهاجرين، أو مقيمين، تجمع الإحصاءات الجرمية، والأداء التعليمي، والقوانين التشريعية، والمكانة التي تحظى بها الهجرة، جينالوجيا تلك

*من المعروف أن التشيت dissemination من المصطلحات الأساسية التي يستخدمها ديريدا، فضلاً عن كونه عنواناً لأحد كتبه. وقد عبّر عن أنه طمح لأن يوظف في هذه الكلمة الشبه القائم بين المفردتين اليونانيتين (semen البذر أو النطفة) و (sème علامة). والتشيت عند ديريدا لا يدل على البعثرة بمعناها السلبي البسيط، بل يدل على تشيت مضطلع به، وعلى إنفاق أو تبذير فعال ونذر للعلامات والنصوص كما تلتشر البذور، لا من أجل الضياع المحض، بل ليطلع منها بذار آخر على غير ما يتوقع. أما هومي بابا، فيبرز في dissemination (كلمة) nation (الأمة) بحيث يشير المصطلح إلى تشيت الأمة وتبعثرها بالمعنى الديردي.

الشخصية المتوحدة التي أسماها جون برغر بالرجل السابع. تجمع الغيوم الذي ينطلق منه الشاعر الفلسطيني محمود درويش ليسأل أين تطير العصافير بعد السماء الأخيرة (٢)؟

من خصم تجمعات الشعب المبعثر المتوحدة هذه، من خصم أساطيرها واستيهاماتها وتجاربها، تبرز واقعة تاريخية ذات أهمية فريدة. ولقد كان إريك هويسباوم (٣) - وبصورة متعمدة أكثر من أي مؤرخ عام آخر - هو من كتب تاريخ الأمة الغربية الحديثة من منظور هامش الأمة ومنفى المهاجرين. فظهور الطور الأخير من أطوار الأمة الحديثة، بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، هو أيضاً واحد من أشد مراحل الهجرة الجماعية ضمن الغرب، والتوسع الكولونيالي في الشرق. والأمة تسد الفراغ والنقص الذي خلفه اجتثاث الجماعات والأقرباء، وتحول ذلك النقص إلى لغة الاستعارة. والاستعارة، كما يشير أصلها اللغوي*، تنقل معنى البيت والانتماء، عبر الممر الأوسط، أو السهوب الأوربية الوسطى، عبر تلك المسافات، والاختلافات الثقافية، التي تستغرق جماعة الأمة - الشعب المتخيلة.

ليس خطاب القومية محط اهتمامي الأساسي. بل هو من بعض النواحي تلك اليقينية التاريخية والطبيعية المستقرة التي يتسم بها هذا المصطلح الذي أحاول قباليته أن أكتب عن الأمة الغربية بوصفها شكلاً غامضاً وكلّي الوجود من عيش محلية الثقافة. تلك المحلية التي تدور حول الزمنية أكثر مما تتعلق بالتاريخية: شكل من العيش أشد تعقيداً من الجماعة، وأكثر رمزية من المجتمع، وأبعد دلالة من البلاد، وأقل وطنية من الـ Patrie، وأرفع بلاغة من منطق الدولة، وأشد أسطورية من الإيديولوجيا، وأضعف تجانساً من الهيمنة، وأوهى تمركزاً من المواطن، وأشد جمعية من الذات، وأكثر نفسية من المدنية، وأشد هجنة في الإفصاح عن ضروب الاختلاف وتعيين الهوية الثقافييين مما يمكن أن يمثل في أية بنية تراتبية أو ثنائية من بنى التناحر الاجتماعي.

وإذا أطرحت هذا البناء الثقافي لحالة الانتماء إلى أمة بوصفها شكلاً من الانتساب الاجتماعي والنصي، فإنني لست أرغب في أن أنكر على هذه المقولات ما لها من تواريخ خاصة ومعانٍ محددة ضمن لغات سياسية مختلفة. وما أحاول أن أصوغه في

* تشير الاستعارة metaphor، في أصلها اليوناني، إلى النقل من مكان إلى آخر.

هذا الفصل هو الاستراتيجيات المعقدة الخاصة بكل من التعيين الثقافي للهوية والتوجه الخطابى والتي تعمل عملها باسم «الشعب، أو الأمة، وتجعلهما بمثابة الذاتين المحايثتين لسلسلة من السرديات الاجتماعية والأدبية. أما إلحاحى على البعد الزمنى فى نقش هذين الكيانين السياسيين - اللذين هما أيضاً مصدران رمزيان وعاطفيان قويان من مصادر الهوية الثقافية - فيفيد فى زحزحة التاريخانية التى فرضت سطوتها على النقاشات حول الأمة بوصفها قوة ثقافية. فما تقترحه التاريخانية من تكافؤ خطى بين الحدث والفكرة، عادةً ما يدلُّ على شعبٍ من الشعوب، أو أمة من الأمم، أو ثقافة قومية من الثقافات بوصفها مقولة سوسيولوجية تجريبية أو كياناً ثقافياً كلياً. بيد أن القوة السردية والنفسانية التى تسلطها حالة الانتماء إلى أمة على الإنتاج الثقافى والإسقاط السياسى هى نتيجة لتجاذب الأمة بوصفها استراتيجية سردية. فهى تنتج - بوصفها جهازاً من أجهزة القوة الرمزية - نوعاً من الانزلاق المتواصل للمقولات، مثل الجنس، أو الانتماء الطبقي، أو البارانونيا الإقليمية، أو الاختلاف الثقافى، فى فعل كتابة الأمة. وما يتبدى فى هذا الانزياح، والتكرار للمصطلحات هو الأمة بوصفها المقياس لحذية الحدائة الثقافية.

يتطلع إدوارد سعيد إلى مثل هذا التأويل العلمانى فى مفهومه عن الدنيوية حيث الخصوصية المحسوسة فضلاً عن العرضية التاريخية ... توجد على المستوى ذاته من الخصوصية الظاهرة شأن الموضوع النصى ذاته (التشديد لى) (٤). ويثير فريدريك جيسمون شيئاً من هذا القبيل فى فكرته عن الوعى المرتبط بالوضع أو الأليغورة* القومية، حيث لا يمكن لحكاية القصة الفردية والتجربة الفردية إلا أن تشمل فى جوهرها على كامل حكاية الجماعة والتى هى حكاية مضنية (٥). أما جوليا كريستيفا فتتحدث - بكثير من التسرع ربما - عن لدّة المنفى ؛ كيف يمكن للمرء أن يتفادى الغرق فى مستنقع الفهم الشائع، إن لم يكن بأن يغدو غريباً عن بلاده، ولغته، وجنسه،

* الأليغورة، أو الأمثلة الرمزية أو المجازية allegory: مصطلح يونانى الأصل، allégoria، يعنى التكلم على نحو آخر. وكقاعدة عامة، فإن الأليغورة هى قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أولى سطحي، ومعنى ثانوى أو تحت السطح. ولذا فهى قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها على مستويين وربما أكثر.

وهويته^(٦) - دون أن تدرك كم تُلقَى الأمة بكامل ظلّها على حالة المنفى، الأمر الذي يفسّر جزئياً تماهياتها المتقلّبة اللاحقة مع صور الأمم الأخرى: «الصين»، «أميركا». إن عنوان الأمة أو حقّها الرسمي هو استعارتها: *Amor Patria*، أرض الآباء. الأرض العنيدة، اللغة الأم، ما تيغاري. ميدلمارش، أطفال منتصف الليل، مائة عام من العزلة، الحرب والسلام، آي بروميسي سبوزي، كانثابورا، موبى ديك، الجبل السحري، الأشياء تكداعي.

ولابد من وجود قبيلة من مؤلّي هذه الاستعارات - مترجمي انتشار النصوص والخطابات عبر الثقافات - ممن يستطيعون أن يؤدّوا ما يصفه سعيد بفعل التأويل العلماني.

أن نحسب حساب هذا الفضاء العلماني، الأفقي لمشهد الأمة الحديثة المكتظّ... يعني أنه ما من تفسير واحد، يرجع المرء مباشرة إلى أصل واحد يمكن أن يكون كافياً. وكما أنه لا وجود لأجوبة متوارثة بسيطة، فإنه لا وجود لتشكيلات أو سيرورات اجتماعية منفصلة وبسيطة^(٧).

فإذا ما كنا منتبهين - في نظريتنا المترحلة - استعارية شعوب الجماعات المتخيّلة - سواء كانت مهاجرة أو متروبولية - فإن علينا عندئذ أن نجد أن فضاء الأمة - الشعب ليس البتّة بالفضاء الأفقي البسيط. وأن الحركة الاستعارية لهذه الشعوب تقتضي ضرباً من الازدواجية في الكتابة، تقتضي زمنية تمثيل تتحرك بين التشكيلات الثقافية والسيرورات الاجتماعية بلا منطق سببي مركزي. وأن مثل هذه الحركات الثقافية تبدّد الزمن المتجانس، البصري للمجتمع الأفقي. وأن لغة التأويل العلمانية تحتاج لأن تمضي أبعد من التحديقة النقدية الأفقية إذا ما كان لنا أن نعطي الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين سلطتها السردية الملائمة. نحتاج زمن كتابة آخر يكون قادراً على نقش تداخلات الزمان والمكان المتجاذبة والمتقاطعة التي تشكّل التجربة الإشكالية الحديثة للأمة الغربية.

كيف للمرء أن يكتب حداثة الأمة بوصفها الحدث اليومي وقدم ما يميّز عهداً بحاله؟ إن لغة الانتماء القومي تأتي مشحونة بضروب الدفاع عن الأسلاف ذات المغزى الأخلاقي، الأمر الذي حدا ببندكت أندرسون إلى التساؤل: لماذا تحتفى الأمم

بشيبيها، لا بشبابها^(٨). كما أن ادعاء الأمة الحداثة - بوصفها شكلاً مستقلاً أو سيداً من العقلانية السياسية - يغدو موضع تساؤل شديد إذا ما تبيننا المنظور ما بعد الكولونيالي، مع بارنا تشاترجي:

القومية ... تسعى لأن تمثل ذاتها في صورة التتوير
وتحقق في ذلك. لأن التتوير ذاته - كيما يؤكد سيادته
بوصفه مثلاً كونياً أعلى - يحتاج إلى آخره، فإذا ما كان
له أن يحقق ذاته أيما تحقيق في العالم الواقعي على أنه
كوني حقاً، فإنه يدمر ذاته في حقيقة الأمر^(٩).

إن مثل هذا التجاذب الإيديولوجي ليدعم بالفعل ذلك الرأي القائم على التناقض والمفارقة الذي عبّر عنه غيلنر حيث يرى أن الضرورة التاريخية لفكرة الأمة هي في صراع مع الدواليل والرموز العارضة والاعتباطية التي تدلّ على الحياة الوجدانية والعاطفية للثقافة القومية. فقد تشكل الأمة مثلاً للتماسك الاجتماعي الحديث إلا أن:

القومية ليست ما تبدو عليه، والأهم من أي شيء آخر
أنها ليست ما تبدو عليه لذاتها المزق والرقع الثقافية
التي تستخدمها القومية غالباً ما تكون اختلاقات تاريخية
اعتباطية. وكل مزقة قديمة تفيد مثل غيرها. غير أن
ذلك لا يعنى بأى حال من الأحوال أن مبدأ القومية ...
هو ذاته عارض وقائم على المصادفة^(١٠) (التشديد لى).

والحال، أن الحدود الإشكالية للحداثة، تكون مجسدة في زمنيةات الأمة - الفضاء المتجاذبة هذه. وتكون لغة الثقافة والجماعة جاهزة في شقوق الحاضر لتغدو الأشكال البلاغية لماضي قومي. أما المؤرخون المتحجرون في تمسكهم بحدث الأمة وأصولها، والمنظرون السياسيون المهووسون بما للأمة من كليات حديثة - مثل التجانس، والتعليم، والغفلية التي تمثل السمات الأساسية^(١١) - فلا يطرحون أبداً ذلك السؤال الجوهرى المتعلق بتمثيل الأمة بوصفها سيرونة زمنية.

والحال، أن أسئلة الأمة بوصفها سرداً لم تُطرح إلا في زمن حداثة الأمة المتفارق، بوصفها معرفة واقعة بين العقلانية السياسية ومأزقها أو طريقها المسدود، بين مزق ورقع التدليل الثقافي و يقينيات البيداغوجيا القومية. فكيف لنا أن نحبك سرد الأمة الذي ينبغي أن يتوسط بين غائية التقدم وما تنقلب إليه من خطاب اللاعقلانية الخالد؟ كيف لنا أن نفهم تجانس الحداثة - الشعب - ذلك الذي إذا ما دفع بعيداً يمكن أن يتخذ صورة شيء شبيه بكتلة الجماهير الاستبدادية أو الكليانية القديمة؟ ففي وسط التقدم والحداثة، تكشف لغة التجاذب عن سياسة بلا ديمومة، كما كتب ألتوسر مرةً على نحو مثير: فضاء بلا أمكنة، زمن بلا ديمومة^(١٢). وكتابة قصة الأمة تحتاج منا أن نفصح عن التجاذب القديم الذي يفعم زمن الحداثة. ولعلنا نبدأ بمساءلة تلك الاستعارة القديمة الخاصة بالتماسك الاجتماعي الحديث - الكثرة بوصفها واحداً - والتي تتقاسمها النظريات العضوية القائلة بكلية الثقافة والجماعة، والمنظرون الذي يتناولون الجنس، أو الطبقة، أو العرق على أنها كليات اجتماعية تعبر عن تجارب جمعية موحدة.

من الكثرة واحد: لم يجد هذا القول المؤسس لمجتمع الأمة الحديثة السياسي - أي لتعبيرها المكاني عن شعب موحد - في أي مكان صورة لذاته أسرة كما وجد في تلك اللغات النقدية الأدبية المتعددة التي تسعى لأن تصور القوة العظيمة التي تتسم بها فكرة الأمة في تكشفات حياتها اليومية، في التفاصيل الموحية التي تظهر كاستعارات تشير إلى الحياة القومية. وأذكر هنا بتوصيف باختين الرائع لـ رؤية الظهور القومية في عمل غوته رحلة إيطالية، الذي يمثل انتصار العنصر الواقعي على العنصر الرومانسي. فسرد غوته الواقعي ينتج زمناً قومياً - تاريخياً يلقي الضوء على يوم إيطالي بكل ما للكلمة من معنى ويتفاصيل زمنه المارق: تفرع الأجراس، تنقل الصلوات، تدخل الخادمة الغرفة حاملة مصباحاً، تقول: Felicissima notte... إذا ما فرض عليهم المرء إيقاعاً أو توقيتاً ألمانياً، فسوف تأخذهم الحيرة والارتباك^(١٣). وعند باختين، أن غوته يرى في الدقات المجهرية البسيطة، وربما العشوائية، التي تسير عليها الحياة اليومية في إيطاليا ما يكشف التاريخ العميق لمحليتها (Lokalität)، ما يخلق مكاناً للزمن التاريخي، أنسنة مبدعة لهذه المحلية، التي تحول جزءاً من الفضاء الأرضي الدنيوي إلى مكان لحياة الشعب التاريخية^(١٤).

تلحُ استعارة المنظر الخارجى المتكررة - بوصفها المنظر الداخلى للهوية القومية - على خاصية الضوء، على مسألة الوضوح الاجتماعى، على قدرة العين على إضفاء الصفة الطبيعية على بلاغة الانتماء القومى وأشكاله التعبيرية الجمعية. بيد أن هنالك دائماً ذلك الحضور المريب والمحير لزمانية أخرى تزرع الاضطراب فى عصرية أو راهنية الحاضر القومى، كما رأينا فى الخطابات القومية التى بدأت بها. وعلى الرغم من إلحاح باختين على الرؤية الواقعية فى ظهور الأمة وتجليها فى عمل غوته، إلا أنه يعترف بأن أصل الحضور البصرى للأمة هو مفعول من مفاعيل صراع سردي. فالتصوران الواقعي والرومانسي للزمن يتواجدان منذ البداية فى عمل غوته، كما يقول باختين، غير أن التغلب على ما هو شبحي (Gespenstermässiges) وما هو مخيف (Unerfreuliches)، وما لا يقبل التعليل (Unzuberechnendes) وقهر كل ذلك وتذليله يتم على نحو متواصل من خلال سيروية بنائية من إضفاء الطابع البصرى على الزمن: ضرورة الماضى وضرورة مكانه فى خط من التطور المتواصل... نظراً لأن جانب الماضى يكون مرتبطاً فى النهاية بالمستقبل الضرورى^(١٥). هكذا يغدو الزمن القومى عيانياً وواضحاً فى نمط التوقيت أو التقسيم الزمنى لما هو محلى، وخاص، وحي، من البداية إلى النهاية. أما البنية السردية لهذا التغلب التاريخى على الشبحي، أو النظير فترى فى تكثيف وتركيز التزامن السردى بوصفه موقعاً فى الفضاء واضحاً وحيّاً: للقبض على الجريان المراوغ للزمن التاريخى المحض وتثبيته من خلال تأمل لا يتوسطه أى شيء آخر^(١٦). ولكن أى نوع من الحاضر هو هذا إذا ما كان سيروية متواصلة من التغلب على زمن التكرار الشبحي وتذليله وقهره؟ أيمكن لهذا الفضاء - الزمان القومى أن يكون مثبتاً وواضحاً على نحو مباشر كما يزعم باختين؟

إننا إذ نسمع فى كلمة التغلب أو القهر التى يستخدمها باختين صدى استخدام آخر لهذه الكلمة من قبل فرويد فى مقالته عن الـ شرب نبدأ بالإحساس بزمان السرد القومى المعقد. فرويد يقرن التغلب بضروب الكبت التى تعتور اللاوعى الثقافى، يقرنه بحالة ملتبسة وحشية من القناعة الثقافية حين يبرز القديم وسط هوامش الحداثة كنتيجة لتجاذب نفسى أو التباس فكرى ما. أما النظير فهو الهيئة التى غالباً ما تقترن مع هذه السيروية الغريبة من ازدواج الذات، وانقسامها، وتفاعليها^(١٧). ومثل هذا الزمن المزدوج لا يمكن أن يمثل بمثل هذه البساطة على أنه واضح أو مرن من خلال

تأمل لا يتوسطه أى شيء آخر، كما لا يمكن أن نقبل محاولة باختين المتكررة قراءة الفضاء القومى على أنه لا يتحقق إلا فى امتلاء الزمن. ومثل هذا الفهم لزمن التمثيل القومى الذى هو زمن مزدوج ومنشطر كما أطرح، يقودنا إلى مساءلة النظرة المتجانسة والأفقية المقترنة بالجماعة المتخيلة التى تؤلف الأمة، وبذا نقاد لأن نتساءل ما إذا كان ظهور المنظور القومى - سواء كان من طبيعة نخبوية أو تابعة - ضمن ثقافة تنقسم بالتنازع الاجتماعى، يمكن أن يفصح بأى حال من الأحوال عن سلطته التمثيلية فى ذلك الضرب من امتلاء الزمن السردى والتزامن البصرى للدالول كما يقترح باختين.

ثمة تناولان لظهور السرديات القومية يبدو أنهما يدعمان ما اقترحته. ويمثل هذان التناولان رؤيتين للعالم متقابلتين تماماً هما رؤية السيد ورؤية العبد اللتان تفسران بينهما، الديالكتيك التاريخى والفلسفى الرئيسى للأزمة الحديثة. وأنا أفكر هنا بتحليل جون بارل (١٨) المدهش للمنزلة البلاغية والمنظورية التى يحتلها الجنتلمان الإنجليزى ضمن التنوع الاجتماعى فى رواية القرن الثامن عشر، وقراءة هوستون بيكر المبتكرة لـ الأنماط القومية الجديدة فى سبر الزنجى، وتأويله، والكلام عليه لدى نهضة هارلم (١٩).

يوضح جون بارل فى مقالته الختامية كيف أنه من غير الممكن تمثيل الحاجة إلى رؤيا كلية وتمثيلية للمجتمع إلا فى خطاب يكون مثبتاً بصورة هوسية على حدود المجتمع، وعلى هوامش النص وغير متيقن من هذه الحدود وهذه الهوامش فى الوقت ذاته. وعلى سبيل المثال، فإن اللغة المشتركة المحولة إلى نوع من الأقنوم والتى كانت لغة الجنتلمان سواء كان الـ Observer أم الـ Spectator أم الـ Rambler، هي لغة مشتركة بين الجميع بفضل واقعة أنها لا تجسد خصوصيات أحد (٢٠) - معرفة فى المقام الأول من خلال سيرورة من النفى، للمناطقية، والمهنة، والمقدرة - بحيث تغدو هذه الرؤية المتمركزة على الجنتلمان بمثابة شرط لإمكانية فارغة، إمكانية يتم تخيلها على أنها قادرة على الإحاطة بكل شيء، لكنها لا تقدم أى دليل على أنها قد أحاطت بأى شيء (٢١).

ونجد اهتماماً مختلفاً بمسألة الحديثة فى توصيف بيكر لـ المارونيغ* الراديكالى الذى أسس لظهور ثقافة تعبيرية أفرو أميركية فى طورها القومى الصريح. وإحساس

بيكر بأن المشروع الخطابى لـ نهضة هارلم هو مشروع حدثى لا يقوم على فهم أدبى حصرى لهذا المصطلح بقدر ما يقوم على شروط النطق المتوترة التى صاغت نهضة هارلم من ضمنها ممارستها الثقافية. فالبنية الانتهاكية والاختراقية التى تميز النص القومى الأسود، والتى تزدهر على الاستراتيجيات البلاغية للمهجنة، والتشوه، والتقلع، والانحراف، هى بنية تطورت عبر تشابه واسع مع حرب العصابات التى غدت طريقة حياة بالنسبة لجماعات المارون من العبيد الأبقين واللاجئين الذى عاشوا على نحو محفوف بالمخاطر، وعلى نحو عاصٍ ومتمرد على حدود أو هوامش كل وعد، أو ربح، أو نمط إنتاج أميركى^(٢٢) ومن هذا الموقع الحدى، الأقلوى حيث لعلاقات الخطاب طبيعة الحرب، كما يمكن لفوكو أن يقول، فإن قوة الشعب فى أمة أفروأميركية تبرز من خلال استعارة واسعة للمارونيج. ذلك أن من الممكن قراءة كلمة المحاربين على أنها كلمة الكتاب أو حتى «الدواليل».

يفيد أولئك المحاربون ذرو القدرة الرفيعة على التكيف والحركة أقصى الفائدة من البيئات المحلية، فيضربون ويهربون بسرعة البرق، ويستغلون الأدغال أشد الاستغلال كيما يوقعوا الأعداء بين نيرانهم، ولا يقاتلون إلا فى المكان والزمان الذى يحددونه، ويعتمدون على شبكة موثوقة من الاستخبارات بين غير الأبقين (سواء من العبيد أو من المستوطنين البيض) وغالبًا ما يتواصلون عن طريق الأبواق^(٢٣).

يبين كل من الجنتلمان والعبد- بوسائل ثقافية مختلفة ومن أجل غايات تاريخية مختلفة أشد الاختلاف- أن قوى السلطة الاجتماعية وقوى الهدم أو التبعية يمكن أن تظهر فى استراتيجيات للتدليل منزاحة، بل ومنزوعة المركز. الأمر الذى لا يحول بين هذه المواقع وبين أن تكون فعالة بالمعنى السياسى، على الرغم من إشارته إلى أن مواقع السلطة يمكن أن تكون هى ذاتها جزءاً من سيروية من التعيين المتجاذب للهوية. والحق أن ممارسة القوة يمكن أن تكون فى آن معاً فعالة سياسياً ومؤثرة نفسياً لأن الحدية الخطابية التى يدلل من خلالها عليها يمكن أن توفر مدى أوسع للمناورة والتفاوض الاستراتيجيين.

والحال، أن من الممكن أن نرى-بالقراءة بين حدود الفضاء- الأمة هذه كيف يظهر مفهوم الشعب ضمن سلسلة من الخطابات بوصفه حركة سردية مزدوجة. ذلك أن الشعب ليس مجرد حوادث تاريخية، أو أجزاء من هيئة سياسية وطنية. فهو أيضاً استراتيجية بلاغية معقدة من استراتيجيات الإحالة والمرجعية الاجتماعية: فزعم الشعب أنه تمثيلي يثير أزمة في سيروية التدليل وفي التوجه الخطابى. ونكون عندها إزاء منطقة مفاهيمية متنازعة حيث ينبغي التفكير بشعب الأمة في زمن مزدوج، فالشعب هو الموضوع التاريخى لضرب من البيداغوجيا القومية، معطياً للخطاب سلطة قائمة على أصل تاريخى متعين مسبقاً فى الماضى، والشعب أيضاً هو ذات سيروية من التدليل ينبغي أن تمحو أى حضور قبلى أو أصلى للشعب- الأمة كيما تبرز مبادئ الشعب المهولة الحية بوصفها راهنة ومعاصرة: بوصفها دالول الحاضر الذى يتم من خلاله استعادة الحياة القومية وتكرارها كسيروية من إعادة الإنتاج.

ينبغي، إذن تحويل مزق الحياة اليومية ورقعها وأسمالها مرة بعد مرة إلى دواليل ثقافة قومية متماسكة، وذلك فى الوقت الذى يستجوب فيه فعل الأداء السردى دائرة متنامية من الذوات القومية. ففى إنتاج الأمة بوصفها سرداً ثمة انشطار بين الزمنية التواصلية التراكمية لما هو بيداغوجى، والاستراتيجية التكرارية الإعادية لما هو أدائى. والحال، أنه عبر سيروية الانشطار هذه يغدو التجاذب المفاهيمى الذى يسم المجتمع الحديث موضع كتابة الأمة.

فضاء الشعب

ما أشرت إليه فى التوجه السردى للأمة من توتر بين البيداغوجى والأدائى، يجعل من الإحالة إلى شعب ما- بصرف النظر عن الموقع السياسى أو الثقافى الذى تنطلق من هذه الإحالة- مشكلة معرفية تَنَابُ التشكيلة الرمزية للسلطة الاجتماعية الحديثة. فالشعب ليس أول السرد القومى ولا آخره، إنه يمثل الحدّ القاطع بين قوى الاجتماعى التى تصنف الطابع الكلى، بوصف هذا الاجتماعى جماعة متجانسة قائمة على الإجماع، وبين القوى التى تدلّ على التوجه الخصوصى نحو مصالح وهويات متنازعة وغير متكافئة قائمة ضمن السكان. فمنظومة الفضاء- الأمة الدالة، والمتجاذبة- تسهم فى التكوين العام للأيدولوجيا فى المجتمعات الحديثة التى وصفها كلود ليفور. وعند ليفور أيضاً، نجد أن أحجية اللغة التى هى داخلية وخارجية معاً بالنسبة للذات المتكلمة، هى التى توفر وجه القياس الأنسب لتخيّل بنية التجاذب التى

تشكل السلطة الاجتماعية الحديثة. وسوف أورد لليفور مقطعاً طويلاً بعض الشيء، لأن قدرته الكبيرة على تمثيل حركة القوة السياسية أبعد من القسمة الثنائية بين عماء الإيديولوجيات أو تبصر الفكرة، تبلغ به إلى ذلك الموضع الحدى من مواضع المجتمع الحديث والذي حاولت أن أستمذ منه سرد الأمة وشعبها.

فى الأيديولوجيا يكون تمثيل القاعدة منفصلاً عن اشتغالها الفاعل.... بذا تكون القاعدة مستخلصة من تجربة اللغة، فهى محددة بدقة، وواضحة تماماً ويزعم أنها تتحكم بشروط إمكانية هذه التجربة.... أحجية اللغة أى كونها داخلية وخارجية معاً بالنسبة للذات المتكلمة، وأن هنالك تفصلاً للذات مع الآخرين يسم ظهور الذات دون أن تتحكم به هذه الأخيرة - أحجية اللغة هذه يتم إخفاؤها من خلال تمثيل مكان خارج اللغة أمكن للغة أن تتولد منه.... إننا نواجه غموض التمثيل ما إن توضع القاعدة ويتم التعبير عنها؛ ذلك أن مجرد ظهورها يقوض القوة التى تدعى هذه القاعدة إدخالها حيز الممارسة والتطبيق. فهذه القوة المفرطة يجب - فى الواقع - أن تكون بادية للعيان، ويجب فى الوقت ذاته ألا تدين بأى شىء للحركة التى تجعلها تظهر.... لكى تكون القاعدة صادقة مع صورتها، يجب أن تكون فى منأى عن أى سؤال يتعلق بأصلها، وبذا فهى تمضى أبعد من الاشتغالات التى تتحكم بها.... وحدها سلطة السيد يتيح للتناقض أن يكون خفياً، غير أن السيد نفسه موضوع من موضوعات التمثيل، وإذ يمثل بوصفه مالكا للمعرفة بالقاعدة، فإنه يتيح للتناقض أن يظهر من خلاله.

ليس للخطاب الإيديولوجي الذى نتفحصه أية ماسكة من ماسكات الأمان؛ فلقد جعلته هشاً محاولته إظهار المكان الذى يمكن منه تصور العلاقة الاجتماعية (بمعنى التفكير فيها وخلقها) وذلك بسبب عجزه عن تحديد هذا المكان دون أن يظهر أنه عرضى وطارىء، ودون أن

يحكم على ذاته بأن ينزلق من موقع إلى آخر، ودون أن يظهر بكل ذلك تقلقل نظام أريد له أن يرتفع إلى مرتبة الجوهر.... يمكن للمهمة [الإيديولوجية] المتمثلة في التعميم الضمني للمعرفة والمجانسة الضمنية للتجربة أن تتداعى أمام المحنة التي لا سبيل إلى احتمالاتها والمتمثلة بانهياب اليقين، وتذبذب تمثيلات الخطاب ونتيجة لانشطار الذات^(٢٤).

كيف لنا أن نتصور انشطار الذات القومية؟ كيف لنا أن نفصح عن الاختلافات الثقافية ضمن هذا التذبذب والنوسان الذي يعترى الإيديولوجيا ويسهم فيه الخطاب القومي أيضاً، منزلقاً على نحو متجاذب من موقع من مواقع النطق إلى موقع آخر؟ ما هي أشكال الحياة التي تكافح لكي تمثل في زمن الثقافة القومية العنيد، الذي يتغلب عليه باختين ويذلل في قراءته غوته، والذي يقرنه غيلنر بمزق الحياة اليومية ورقعها، ويصفه سعيد بأنه الطاقة غير المتسلسلة للذاكرة والذاتية التاريخيتين المعيشيتين، ويعيد ليفور تقديمه على أنه حركة التدليل التي لا تلين والتي تشكل صورة القوة المفرطة وتعمل في الوقت ذاته على تجريدها من اليقين والاستقرار اللذين ينعم بهما مركز أو منغلق؟ ما الذي يمكن أن تكون عليه المفاعيل الثقافية والسياسة المترتبة على حذية الأمة، وهوامش الحداثة، مما يدل عليه في زمنيّات الانشطار، والتجاذب، والتذبذب السردية؟

إذ تجرد الأمة من وضوح التاريخانية الذي لا يتوسطه أي شيء آخر - التاريخانية التي تتطلع إلى شرعية الأجيال السابقة على أنها مصدر للإستقلال الذاتي الثقافي^(٢٥) - فإنها تتحول من كونها رمز الحداثة لتصير عرضاً من أعراض إثنوغرافيا ما هو معاصر في الثقافة الحديثة. ومثل هذا التحول في المنظور يبرز من اعتراف بتوجه الأمة المقاطع والمعوق الذي يفصح عنه التوتر بين التدليل على الشعب بوصفه حضوراً تاريخياً قَبلياً، وموضوعاً بيداغوجياً، وبين الشعب بوصفه بناءً يبنيه أداء السرد، حيث يلحظ حاضر نطقه في تكرار الدالول القومي وخفقانه. ففي حين يجد البيداغوجي سلطته السردية في تراث الشعب الذي يصفه بولانتزاس^(٢٦) بأنه لحظة صيرورة تحدّد ذاتها، فتكون مختزلة ومضغوطة في تعاقب لحظات تاريخية يمثل أبدية تتوالد ذاتياً، فإن الأدائي يتدخل في السيادة التي يتمتع بها التولد الذاتي للأمة عن طريق إلقائه شيئاً من الظل بين الشعب بوصفه صورة وتدليل هذه الصورة بوصفها دالولاً على الذات محدثاً للتباين والاختلاف، مميزاً من آخر الخارج.

وبدلاً من الاستقطاب بين أمة بذاتها موجودة بالتولد الذاتي ومسبقة التصور وبين أمم أخرى خارجية، فإن الأدائي يدخل زمنية الـ ما بين. فالحدود التي تحدّد ذاتية الأمة تقطع زمن التولد الذاتي في إنتاج الأمة وتخرب التدليل على الشعب بوصفه متجانساً. ذلك أن المشكلة لا تقتصر على ذاتية الأمة مقابل آخرية الأمم الأخرى. فنحن إزاء الأمة المنشطرة داخل ذاتها، والتي تفصح عن تغاير سكانها. وإذا تغترب الأمة المغلقة هي/ ذاتها عن تولدها الذاتي الأبدى، فإنها تغدو فضاءً حدياً دالاً موسوماً أبداً بخطابات الأقليات، والتواريخ المتغيرة للبشر المتنازعين، والسلطات المتناحرة ومواقع الاختلاف الثقافي المتوترة.

ليست هذه الكتابة المزدوجة أو هذا الـ dissemination مجرد تمرين نظري في التناقضات الداخلية التي تنطوي عليها الأمة الليبرالية الحديثة. فبنية الحدية الثقافية داخل الأمة شرط مسبق أساسي لتجديد مفهوم مثل ذلك التمييز الحاسم الذي يقيمه ريموند وليامز بين ممارسات متبقية وأخرى بازغة في الثقافات المعارضة، مما يقتضى - كما يلح وليامز - نمطاً من التفسير بعيداً عن الميتافيزيقيا، وبعيداً عن الذاتية. والحال، أن فضاء التدليل الثقافي الذي حاولت أن أكشف عنه من خلال تدخل الأدائي، هو فضاء يلبي ذلك الشرط المسبق الأساسي. فحدية الفضاء - الأمة تضمن ألا تستطيع أية إيديولوجيات سياسية أن تدعى لنفسها سلطةً متعالية أو ميتافيزيقة. ذلك أن ذات الخطاب الثقافي - فاعلية الشعب - منشطرة في التجاذب الخطابى الذى يبرز في تنازع السلطة السردية بين البيداغوجى والأدائى حيث توفر زمنية الأمة المتفارقة هذه الإطار الزمنى المناسب لتمثيل تلك المعانى والممارسات المتبقية والبازغة التى يوقعها وليامز فى هوامش تجربة المجتمع المعاصرة. فبزوغ تلك المعانى والممارسات يتوقف على نوع من الحذف الاجتماعى، وتتوقف قوتها التغيرية على كونها منزاخة تاريخياً:

غير أنه فى مناطق معينه، ومراحل معينة، سيكون ثمة ممارسات ومعانٍ لا تطال، سيكون ثمة مناطق من الممارسة والمعنى لا تتمكن الثقافة المسيطرة من أن تدركها بأى حال من الأحوال، وذلك نظراً لما تتميز به تلك المناطق من طابع محدود بالتعريف، أو بسبب تشوّهها العميق (٢٧).

وحين يشير إدوارد سعيد إلى أن مسألة الأمة ينبغي أن توضع على جدول الأعمال النقدي المعاصر بوصفها نوعاً من التأويل الدنيوي، فإنه يدرك تماماً أن مثل هذا المطلب لم يكن من الممكن طرحه إلا الآن انطلاقاً من الحدود المتجاذبة التي تفصح عن دواليل الثقافة القومية، بوصفها مناطق سيطرة أو تخلُّ، أو مناطق تذكّر ونسيان، قوة أو تبعية، إقصاء أو تشاركاً^(٢٨).

إن ما في الأمة من سرديات مضادة لا تفتأ توقظ حدودها المصنّفة للطابع الكلي وتمحوها - فعلياً ومفهوماً على السواء - لهى سرديات تزرع الاضطراب في تلك المناورات الإيديولوجية التي تعطي الجماعات المتخيلة من خلالها هويات جوهرانية. ذلك أن وحدة الأمة السياسية تقوم على إزاحة متواصلة لقلق فضائها الحديث التعددي على نحو لا براء منه، وبذا يتحول تمثيل الإقليمية الحديثة التي تميز الأمة إلى الزمنية السلفية القديمة التي تميز التقليدية. وبذا يعود اختلاف الفضاء على أنه تعادل الزمن، محولاً الإقليم إلى تقليد أو تراث. أما الهدف الحدي لهذه الإزاحة الإيديولوجية فهو تحويل الحدود المكانية المتباينة، تحويل الخارج، إلى زمن داخلي مؤصل هو زمن التقليد أو التراث. والحال، أن مفهوم فرويد عن نرجسية الفروق الصغرى^(٢٩) - إذا ما أعيد تأويله في خدمة مقاصدنا - يوفر سبيلاً لفهم مدى السهولة التي يمكن أن تتحول بها الحدود المتلاحمة والمتينة التي تضمن وتؤمن المنطقة المحددة للأمة الغربية تحولاً مفاجئاً إلى حدية داخلية مشاكسة توفر مكاناً للتعبير عما هو أقلوى، ومنفى، وهامشي، وطاري، وكذلك لتعبير كل هؤلاء عن أنفسهم.

يستخدم فرويد مثال الحزازات التي تسود بين الجماعات التي تقطن أقاليم متصلة - كالإسبان والبرتغاليين مثلاً - وذلك لكي يلقي الضوء على ما يربط جماعة من الجماعات بعضها ببعض من تعيين متجاذب للحب والكراهية: يمكن على الدوام أن نربط معاً عدداً كبيراً من البشر في رابطة من الحب، ما دام ثمة بشر آخرون يتلقون تجليات عدوانيتهم^(٣٠). والمشكلة بالطبع، أن التعينات المتجاذبة للحب والكراهية تشغل الفضاء النفسي ذاته، وأن الإسقاطات البارانونية إلى الخارج تعود لتنتاب، وتشطر، المكان الذي نشأت منه أو ولدت فيه. فما دامت الحدود الصارمة محفوظة بين الأقاليم، وما دام الجرح النرجسي محتوى ومستوعباً، فإن العدوانية تسقط على الآخر أو الخارج. ولكن ماذا لو كان الشعب - كما ساجلت - عبارة عن إفصاح عن ازدواج التوجه القومي - حركة متجاذبة بين خطابات البيداغوجيا والأدائي؟ ماذا لو كانت ذات الإيديولوجيا الحديثة منشطرة، كما يساجل ليفور، بين الصورة الأيقونية

للسلطة وحركة الدال التي تنتج الصورة، بحيث يكون محكوماً على دالول الاجتماعي بأن ينزلق إلى ما لانهاية من موقع إلى آخر؟ والحال، أن هذا الفضاء من الحدية، هذه المحنة التي لا سبيل إلى احتمالها والمتمثلة بانهييار اليقين، هو المكان الذي نواجه فيه مرة أخرى حالات العصاب النرجسية التي تعتري الخطاب القومي والتي كنت قد بدأت بها. فالأمة لم تعد دالول الحداثة الذي تتم في ظله مجانسة الاختلافات الثقافية في النظرة الأفقية للمجتمع. والأمة تكشف - في تمثيلها المتجاذب والمتذبذب - إثنوغرافيا ادعائها الذي تدعيه من أنها الـ «معياري» للراهنية أو المعاصرة الاجتماعية.

إن الشعب ليغدو وثيقاً في ذاك الفعل التشتيتي من أفعال السرد الاجتماعي الذي يعرفه ليوتار، ضد التقليد الأفلاطوني، بأنه القطب ذو الامتياز الذي هو قطب المسرود:

حيث يقوم المرء بالكلام فإنه يتكلم من مكان المرجع أو الإحالة. ويوصفه سارداً فإنه مسرود أيضاً. وبطريقة ما فإنه يكون محكياً أصلاً، وما يحكيه لا يلغى أنه هو نفسه يحكي في مكان ما آخر^(٣١). (التشديد لي)

إن هذا القلب أو الدوران السردى - الذي يتسم بروحية ما أشرت إليه من انشطار الشعب - ليَجْعَل من المتعذر الدفاع عن أية مزاعم تفوقية، أو قومية، تدعى السيادة الثقافية، ذلك أن موقع التحكّم السردى ليس بالموقع الأحادي النظرة ولا بالموقع الأحادي المنطق. فالذات لا يقبض عليها إلا في الممر ما بين الحكى / الانحكاء، بين هنا و في مكان ما آخر، حيث يكون اغتراب الذات هو شرط المعرفة الثقافية ذاته في مثل هذا المشهد المزدوج.

ومما يؤيد أهمية هذا الانشطار السردى الذي يعتري ذات التعيين توصيف ليفي شتراوس للفعل الإثنوغرافى^(٣٢). فما هو إثنوغرافى يقتضى أن يكون المراقب نفسه جزءاً من المراقبة التي يقوم بها وهذا ما يقتضى تملك حقل المعرفة - وهو الواقعة الاجتماعية الكلية - من الخارج مثل شيء، إنما مثل شيء ينطوى في داخله على مالدى الأصلى أو المحلى من فهم ذاتى. وعندئذ، فإن نقل هذه السيرورة إلى اللغة التي يقبض بها الخارجى على موضوعه - أى الدخول إلى منطقة الرمزى في التمثيل / التدليل - يجعل الواقعة الاجتماعية ثلاثية الأبعاد. ذلك أن الإثنوغرافيا

تقتضى من الذات أن تشطر نفسها إلى موضوع وذات فى سيرة تحديد حقلها المعرفى . فالموضوع الإثنوغرافى يتشكل بفضل قدرة الذات على تشييء ذاتها إلى ما لا نهاية (دون أن تلغى ذاتها أبداً كذات) مسقطاً خارج ذاتها شظايا من ذاتها متضائلة أبداً.

ما أن تتوطد حدية الفضاء - الأمة، ويتحول اختلافها الدالّ من الخارج المحدود إلى داخلها الذى لا نهاية له، حتى يكفّ تهديد الاختلاف الثقافى عن كونه مشكلة شعب آخر، فيغدو مسألة أخرية الشعب - بوصفه - واحداً. فالذات القومية تنشط فى المنظور الإثنوغرافى لراهنية الثقافة أو عصريتها وتوفّر للأصوات الهامشية أو للخطاب الأقلوى كلاً من الموقع النظرى والسلطة السردية. فلا تعود هذه الأصوات وهذا الخطاب بحاجة إلى توجيه ما لديها من استراتيجيات المعارضة فى أفق - الهيمنة يتمّ تصويره على أنه أفقى ومتجانس. والحال، أن الإسهام العظيم الذى قدّمه آخر عمل منشور من أعمال فوكو يتمثل فى الإشارة إلى أن الشعب يبرز فى الدولة الحديثة بوصفه حركة دائمة من الدمج الهامشى للأفراد. إن السؤال ما حالنا إلى - اليوم؟^(٣٣) هو السؤال الإثنوغرافى الصميمى الذى يطرحه فوكو على الغرب ذاته كيما يكشف عن تغاير عقلانية السياسة. وهو يشير إلى أن منطق الدولة فى الأمة الحديثة ينبغى أن يكون مستمداً من حدود إقليمها المتغيرة والمتباينة. فليس من الممكن تصور الأمة فى حالة من التوازن بين عناصر متعددة ينسّقها معاً قانون «صالح، ويحافظ عليها».

كل دولة هى فى تنافس دائم مع بلدان أخرى، وأمم أخرى... بحيث أن كل دولة لا تجد أمامها سوى مستقبل من الصراعات لا نهاية له. وعلى السياسة الآن أن تعنى بتعددية لا تقبل الاختزال من الدول المتصارعة والمتنافسة فى تاريخ محدود... الدولة هى نهائية الدولة^(٣٤).

إن المهم سياسياً هو المفعول أو الإثير الذى يخلفه تنهاى الدولة هذا على التمثيل الحدى للشعب. فهذا الأخير لا يعود مستوعباً أو محتوى فى ذلك الخطاب القومى عن غائية التقدم، وغفلية الأفراد، والأفقية المكانية للجماعة، وزمن السرديات الاجتماعية المتجانس، ووضوح الحداثة التاريخانى، حيث يتساق حاضرك كل مستوى [من مستويات الاجتماعى] مع حاضرك جميع المستويات الأخرى، بحيث يكون الحاضر

مقطعاً أو شريحة جوهريّة تجعل الجوهر واضحاً (٣٥). فتناهى الأمة يلح على استحالة مثل هذه الكلية التعبيرية وما تقيمه من آصرة وتحالف بين حاضرٍ وافرٍ مليءٍ ووضوحٍ ماضٍ أبدى. وحدّية الشعب - أى نقشه المزدوج بوصفه موضوعات بيداغوجية وذوات أدائية - تتطلب زمناً للسرد ينكره خطاب التاريخانية الذى لا ينظر إلى السرد إلا بوصفه فاعلية الحدث، أو أداة للاستمرارية الطبيعية لـ الجماعة أو التراث. والحال، أن فوكو فى وصفه الدمج الهامشى للفرد فى الكلية الاجتماعية، إنما يقدّم توصيفاً مفيداً لعقلانية الأمة الحديثة، فالخاصية الأساسية لهذه الأخيرة، كما يقول:

ليست تكوين الدولة، أقسى الوحوش القاسية، ولا نشوء الفردانية البرجوازية. بل إننى أقول أيضاً إنها ليست ذلك الجهد الدءوب الذى يبدل لدمج الأفراد فى الكلية السياسية. أعتقد أن الخاصية الأساسية لعقلانيتنا السياسية تتمثل فى أن هذا الدمج للأفراد فى جماعة أو كلية ينجم عن تعالق متواصل بين ضربٍ متزايدٍ من التفردن وتعزيزٍ متجددٍ لهذه الكلية. ومن وجهة النظر هذه يمكن لنا أن نفهم أن ما يجعل العقلانية السياسية الحديثة ممكنة هو التناقض ما بين القانون والنظام (٣٦).

ولقد تعلمنا من كتاب فوكو المراقبة والمعاقبة أن الذوات الأشد تفرّداً هى تلك الذوات التى توضع على هوامش الاجتماعى، بحيث يمكن للتوتر بين القانون والنظام أن ينتج المجتمع الانضباطى أو الرعوى*. ولما كنت قد وضعت الشعب على حدود

* يرى فوكو أن هنالك ثلاثة أشكال للدولة التى عرفها الغرب وهى: (١) - دولة العدل: تقوم على المقاطعة أو الإقليم، وهى ذات نمط إقطاعى وتتناسب مع مجتمع يحكمه القانون بصورة عادات أو أعراف أو قوانين مكتوبة؛ (٢) - الدولة الإدارية: تقوم على الحدود وتتناسب مع المجتمع الانضباطى؛ (٣) - دولة الحكومة: تحدد بالشعب أو بكتلة منه من حيث الحجم والكثافة وإقليم تمتد عليه. وهذه الدولة الأخيرة تجد أصولها، فى نظر فوكو، فى السلطة الرعوية التى انبثقت من المؤسسات المسيحية، وتمتاز بكونها تهدف إلى تحقيق خلاص الأفراد فى العالم الدنيوى وفى الآخرة، وبأنها لا تأمر فقط بل تضحى بنفسها من أجل رعيّتها بخلاف سلطة الملك الذى يطلب التضحية من الرعية لخلاص العرش، وبأنها لا تهتم بالمجتمع فى شكله الكلى وحسب، بل ويكل فرد على حدة أيضاً، وبأنها تقدم على تقليد الاعتراف التى سبق أن أوضحناها فى هامش سابق. ومن هنا، وإن اختلفت الدولة الحديثة عن الدولة الرعوية إلا أنها أبقت على كثير من أهدافها وطرائقها وخاصة

سرد الأمة، فإننى أريد الآن أن أستكشف أشكال الهوية الثقافية والتضامن السياسى التى تبزغ من الزمنيات المتفارقة للثقافة القومية. فهذا درس من دروس التاريخ ينبغى أن نتلقنه من أولئك البشر الذين وقعت تواريخ هامشيتهم بأشد ما يكون الوقوع فى شراك تناقضات القانون والنظام، المستعمرين والنساء.

عن الهوامش والأقليات

تصور مقالة فرانز فانون، فى الثقافة القومية^(٣٧) - أفضل من أى مصدر آخر - صعوبة كتابة تاريخ الشعب بوصفه توتر العيش الذى يصعب تذليله أو التغلب عليه، وتجارب الصراع والبقاء المتباينة وغير المتكافئة فى بناء ثقافة قومية. وأنا أبدأ بهذه المقالة لأنها بمثابة تحذير ضد التملك الفكرى لثقافة الشعب (كأنه ما تكون) ضمن خطاب تمثيلى يمكن أن يثبت ويتشبع فى حوليات التاريخ. ففانون يكتب ضد ذلك الشكل من التاريخانية القومية التى تزعم أن ثمة لحظة تلتحم فيها زمنيات التواريخ الثقافية المتباينة فى حاضر مقروء مباشرة. وفيما يتعلق بمقاصدى هنا، فإن فانون يركز على زمن التمثيل الثقافى، بدلاً من أن يعمد إلى تأرخة الحدث مباشرة. وهو يستكشف فضاء الأمة دون أن يطابقه مباشرة مع التأسيس التاريخى للدولة. ولأن عنايتى هنا لا تتركز على تاريخ الحركات القومية، بل تقتصر على تقاليد معينة فى الكتابة حاولت أن تبني سرديات المخيال الاجتماعى للشعب - الأمة، فإننى مدين لفانون إطلاقه زمناً معيناً للشعب هو زمن ملتبس وبعيد عن اليقين.

تتوقف معرفة الشعب - كما يقول فانون - على اكتشاف جوهر أساسى إلى أبعد حد لكنه لا يبنى يتجدد هو ذاته على نحو متواصل، بنية من التكرار لا تكون واضحة فى المظهر المنظور الذى تبدو عليه عادات الشعب ولا فى المظاهر الموضوعية التى تبدو مميزة لهذا الشعب. الثقافة تمقت التبسيط أشد المقت، كما يقول فانون وهو يحاول أن يضع الشعب فى زمن أدائى : فى تلك الحركة المتقلبة التى راح (الشعب) للتو يسبغ

وسائل التفريد والمراقبة . وإذا ما كان هدف السلطة الرعوية هو تحقيق الخلاص فى الآخرة ، فإن السلطة الحديثة تهدف إلى تحقيق الخلاص فى الدنيا بواسطة تقنيات الصحة والأمن والحماية والرفاهية.

شكلاً عليها. فحاضر تاريخ الشعب هو، إذًا، ممارسة تدكُّ مافى الثقافة القومية من عناصر الثبات التي تحاول أن ترجع القهقري إلى ماضٍ قومي حقيقى غالباً ما يمثل فى أشكالٍ متشيلةٍ من الواقعية والصور النمطية. ومثل هذه المعارف البيداغوجية والسرديات القومية التى تدعى التواصل والاستمرار تغفل ذلك الموضع من عدم الاستقرار الخفى حيث يقطن الشعب (عبارة فانون). غير أن عدم استقرار التدايل الثقافى هذا هو المكان الذى يفصح منه عن الثقافة القومية بوصفها دياكتيك زمنية متعددة - حديثة، وكولونىالية، وما بعد كولونىالية، ومحلية - بحيث لا يمكن لهذه الثقافة أن تكون ذلك الضرب المستقر فى نطقه من ضروب المعرفة: إنها معاصرة دوماً لفعل التلاوة. إنها الفعل الحاضر الذى يتقدم فى كل مرة فى الزمنية القصيرة العابرة التى تحتل الفراغ بين سمعت وستمعون (٣٨).

إن نقد فانون لما فى السرد القوموى من أشكال الثبات والاستقرار يجعل من الضرورى مساءلة النظريات التى ترى أن زمن سرد الأمة هو زمن فارغ متجانس. فهل تحظى لغة عدم استقرار الثقافة الخفى بأية أهمية خارج حالة الكفاح المناهض للكولونىالية؟ هل يمتلك فعل العيش المتباين اللامتكافى - الذى غالباً ما يغفل بوصفه أمراً أخلاقياً أو تجريبياً - سرده المتجاذب الخاص، وتاريخه النظرى الخاص؟ أمكن له أن يغير طريقتنا فى تعيين البنية الرمزية للأمة الغربية؟

إن استكشافاً مماثلاً للزمن السياسى ليجد فى مقالة جوليا كريستيفا زمن النساء (٣٩) نوعاً من التاريخ النسوى المفيد. مع العلم أنه نادراً ما تم الإقرار بأن لمقالة كريستيفا الشهيرة هذه تاريخها الثقافى المضفور، لا من التحليل النفسى والسيمىائية وحسب، وإنما أيضاً من نقدٍ شديد وإعادة تعريفٍ للأمة بوصفها فضاءً لظهور تعيينات للهوية نسوية وسياسية ونفسية. فالأمة - بوصفها قاسماً مشتركاً رمزياً - هى، بحسب كريستيفا، مستودع كبير لمعرفة ثقافية تمحو كلاً من المنطق العقلانى والنطق التقدّمى اللذين ميّزا مفهوم الأمة المعتمد. وتاريخ الثقافة القومية الرمزى هذا منقوش فى زمنية المستقبل التام الغربية، والتى لا تختلف مفاعيلها عن مفاعيل عدم الاستقرار الخفى عند فانون.

ترى كريستيفا أن حدود الأمة لا تنى تواجه زمنية مزدوجة: سيرورة الهوية التى شكّلها الترسيب التاريخى (البيداغوجى)، وفقدان الهوية فى سيرورة دالة من التعيين

الثقافى (الأدائى) للهوية. والحال، أن زمان وفضاء بناء كريستيفا لتنهى الأمة يشبهان ما فى سجالى من أن صورة الشعب تبرز فى التجاذب السردى للأزمة والمعانى المتفارقة. ذلك أن الدوران المتزامن الذى بدوره الزمن الخطى، المتصل والمرتبطة بالآثار الباقية، فى الفضاء الثقافى ذاته، يشكل زمنية تاريخية جديدة تطابق كريستيفا بينها وبين استراتيجيات نسوية فى التعيين السياسى للهوية متأثرة أعمق التأثير بالتحليل النفسى. وما يلفت الانتباه فى مقالة كريستيفا هو إلحاحها على أن دالول الجنوسة يمكن أن يجمع معاً مثل هذين الزمنين التاريخيين الباهظين.

تفضى المفاعيل السياسية المترتبة على زمن النساء المتعدد عند كريستيفا إلى ما تدعوه demassification الاختلاف. وتدل لحظة عدم الاستقرار الخفى الثقافى عند قانونى على الشعب وهو فى حركة متقلبة راح للتو يسبغ شكلاً عليها، بحيث يسائل الزمن ما بعد الكولونيالى تقاليد الماضى والحاضر الغائبة، وحساسية القديم والحديث التاريخانية الثنائية الاستقطابية. وهاتان المحاولتان ليستا مجرد محاولتين لقلب توازن القوى ضمن نظام للخطاب ثابت لا يتغير. فما يسعى إليه كل من قانون وكريستيفا هو إعادة تعريف السيرة الرمزية التى يغدو من خلالها المخيال الاجتماعى - الأمة، أو الثقافة أو الجماعة - ذات الخطاب، وموضوع التعيين النفسى للهوية. فهاتان الزمنيتان - النسوية وما بعد الكولونيالية - تدفعاننا لأن نعيد التفكير بدالول التاريخ فى تلك اللغات، السياسية أو الأدبية، التى تشير إلى الشعب على أنه واحد. وهما تتحدياننا لأن نفكر فى مسألة الجماعة والتواصل دون لحظة التعالى: كيف لنا أن نفهم مثل هذه الأشكال من التناقض الاجتماعى؟

يكون التعيين الثقافى للهوية متوازناً على حافة ما تدعوه كريستيفا فقدان الهوية أو ما يصفه قانون بأنه حالة من عدم الحسم الثقافى العميق. ويبرز الشعب بوصفه شكلاً من أشكال التوجه من هوة النطق حيث تنشط الذات، ويتلاشى الدال، ويفصح عن البيداغوجى والأدائى إفصاحاً ملؤه التوتر. وعندها تكون لغة الجماعة القومية واللحمة القومية موضع رهان ومخاطرة. ويغدو من الصعب تمثيل التجانس الثقافى، أو فضاء الأمة الأفقى، على نحو مرجعى وموثوق ضمن النطاق المألوف لما يدعى بـ المجال العام: إذ لا يعود من الممكن فهم العلية الاجتماعية على نحو واف بوصفها مفعولاً حتمياً أو مفرط التحديد من مفاعيل مركز ساكن، ولا نعود من الممكن تقسيم عقلانية

الخيار السياسى بين ميدانى الخاص والعام اللذين يقف كل منهما فى قطب مقابل للآخر. كما لا يعود من الممكن أن يشار إلى سرد التلاحم القومى على أنه نوع من الصلابة السوسولوجية^(٤٠). المثبتة فى متواليه من الجموع* - مشافى، سجون، قرى نائية - حيث يتماسك الفضاء الاجتماعى تماسكاً واضحاً من خلال مثل هذه الموضوعات المتكررة التى تمثل أفقاً قومياً طبيعياً.

مثل تعددية الدالول القومى هذه، حيث يعود الاختلاف تماثلاً، ينازعها فقدان هوية الدال، هذا فقدان الذى ينقش سرديّة الشعب فى كتابة الأدائى والبيداغوجى المتجاذبة والمزدوجة. كما تقطع حركة المعنى بين صورة الشعب المتسيّدة وحركة دالولها متواليه الجموع التى تمدّ السرد القومى بالصلابة السوسولوجية. أما كلية الأمة فتواجهها، وتتقاطع معها، تلك الحركة الإضافية التى هى حركة الكتابة. ذلك أن البنية المتغايرة التى تميّز الإضافة الديريدية فى الكتابة تتبع على نحو دقيق تلك الحركة المتوترة والمتجاذبة بين البيداغوجى والأدائى والتى تترك أثراً بالغاً على توجه الأمة السردى. فالإضافة - فى واحدٍ من معانيها - تراكم الحضور وتعزّزه. وعلى هذا النحو، فإن الفن، والـ technè، والصورة، والتمثيل، والعرف، الخ تأتى بمثابة إضافات إلى الطبيعة وتكون غنيّة بهذه الوظيفة التراكمية^(٤١) (البيداغوجى). غير أن تورية الإضافة تشير إلى أن هذه الأخيرة:

تتدخل أو تندسّ عوضاً عن.... وإذا ما كانت تمثل صورةً وتصنعها فذلك من خلال نقص سابقٍ فى حضورٍ ما... الإضافة ملحق، وحالة تابعة.... وهى كبديل، لا تكتفى بأن تنضاف إلى إيجابية حضورٍ ما، بل تقصّر عن توليد أى ارتياح.... شىء، فى مكانٍ ما، لا يمكنه أن يمتلئ بذاته... إلا إذا ترك لذاته أن يمتلئ عبر دالولٍ ووكيل^(٤٢). (الأدائى)

إنّ هذا الفضاء الإضافى من الازدواج - وليس التعدد - حيث تكون الصورة حضوراً ووكالةً، وحيث يضيف الدالول إلى الطبيعة ويفرغها، هو المكان الذى يمكن فيه

*الجموع هنا من جمع plural، أى عكس المفرد singular.

لأزمة قانون وكريستيفا المتفارقة أن تتحول إلى خطابات هويات ثقافية بازغة، ضمن سياسات اختلاف لا تعددية.

هذا الفضاء الإضافي للتدليل الثقافي الذي يكشف عن الأدائي والبيداغوجي - ويجمعهما معاً - يوفر بنية سردية مميزة للعقلانية السياسية الحديثة: الدمج الهامشي للأفراد في حركة تكرارية بين تناقضات القانون والنظام. ومن هذه الحركة الحديثة التي تتحركها ثقافة الأمة - التي يكشف عنها وتجمع معاً في الوقت ذاته - يبرز الخطاب الأقوى. وتشبه استراتيجية هذا الأخير في التدخل ما يدعوه البروتوكول البرلماني البريطاني بالسؤال الإضافي. فهو سؤال يضاف إلى ما دون في جدول الأعمال طلباً لرد أحد الوزراء. غير أن مجيء هذا السؤال بعد الأصل أو بـ الإضافة إليه يمنحه مزية إدخال معنى الثانوية أو التأخر الزمني في بنية الطلب الأصلي. فاستراتيجية الإضافة تشير إلى أن الإضافة إلى الشيء قد لا تزيده بالضرورة وإنما قد تزرع الاضطراب في الحسبة كلها. وكما أشار غاشيه بصورة محكمة، فإن الإضافات. . . هي زيادات تسد نقصاً في الأصل^(٤٣). واستراتيجية الإضافة تقطع التسلسل المتعاقب لسرد الجموع والتعددية بتغييرها على نحو جذري نمط الإفصاح عنه. ففي الاستعارة التي تعبّر عن الجماعة القومية بأنها الكثرة بوصفها واحداً، يغدو الواحد الآن ميلاً إلى إضفاء طابع الكلية على الاجتماعي في زمن فارغ متجانس، كما يغدو في الوقت ذاته تكراراً لذلك النقص في الأصل، أو لذلك الأقل - من - الواحد الذي يتدخل بزمنية تكرارية، وكنائية.

وتوضح كتابات جوليا كريستيفا السياسية واحداً من المفاعيل الثقافية المترتبة على هذا الضرب من القطع أو التدخل الكنائي في تمثيل الشعب. ولو غضضنا الطرف عن مفهومي زمن النساء ومنفى الأنثى لديها، لبدا أنها تساجل أن فرادة المرأة - أو تمثيلها على أنها ضرب من التشظى والدافع - تولد انشقاقاً، وتباعداً، ضمن الرباط الرمزي ذاته مما ينزع التعمية والغموض عن جماعية اللغة بوصفها أداة شاملة وموحدة، تصفى طابع الكلية والمساواة^(٤٤). فأمر الأقوى لا يقتصر على مواجهة البيداغوجي، أو الخطاب السيد القوي، بإحالة مناقضة أو نافية، بل يتعدى ذلك إلى استنطاق موضوعه من خلال تكتمه البدئي على غايته. والإضافة - إذ تندس في مجال الخطاب المسيطر وفي نطاق سلطته - فإنها تناحر القوة الضمنية الرامية إلى التعميم، وإلى إنتاج الصلابة السوسيولوجية. والمساءلة التي تطرحها الإضافة ليست ذلك النوع

من بلاغة التكرار عن نهاية المجتمع بل تأمل في ميل المكان والزمان اللذين ينبغي أن تبدأ منهما سرديّة الأمة. وقوة الإضافة لا تكمن في نفي تناقضات الماضي أو الحاضر الاجتماعيّة المتكوّنة مسبقاً، بل تكمن - كما سنرى بعد قليل لدى مناقشة أغاني هاندزورث - في إعادة مفاوضة تلك الأزمنة، والحدود، والتقاليد التي نحول من خلالها راهنيتنا أو معاصرتنا الملتبسة العابرة إلى دواليل للتاريخ.

أغاني هاندزورث^(٤٥) فيلم أنتجته Black Audio and Film Collective خلال انتفاضات عام ١٩٨٥، في حيّ هاندزورث من بيرمنغهام في إنجلترا. ولأنّ هذا الفيلم كان قد صور في خضمّ الانتفاضة، فإنّه مسكون بلحظتين: وصول السكان المهاجرين في خمسينيات القرن العشرين، وظهور شعب بريطاني أسود في الشتات. بل إنّ الفيلم ذاته هو جزء من ظهور سياسيّة ثقافية سوداء. أمّا بين لحظتي وصول المهاجرين وظهور الأقليات فيمتدّ زمن سينمائي من الانزياح السردى المتواصل. إنّ زمن الاضطهاد والمقاومة، زمن التمرد والإخلال بالأمن، الذي تكتنفه المعارف البيداغوجية التي تقدّمها مؤسسات الدولة. لكن عنصرية الإحصاءات والوثائق والصحف يقطعها العيش المرتبك لأغاني هاندزورث.

ثمّة ضربان من الذكرى يتكرران على نحو مستمر ليترجما ارتباك التاريخ المعاش ويحولاه إلى زمن للهجرة: الذكرى الأولى هي ذكرى وصول سفينة محمّلة بالمهاجرين القادمين من المستعمرات البعيدة، وهم يخطون أولى خطواتهم خارج المركب، بازغين للتو. كما في السيناريو الاستيهامي لرومانس عائلة فرويد - في أرضٍ عبدت شوارعها بالذهب. ليتلو ذلك صورة أخرى تمثّل ارتباك الشعوب البازغة وقوتها، وذلك في لقطةٍ لشخصٍ راستافارياني* مفزوع يحصد جماعة من رجال الشرطة في الانتفاضة. وهي ذكرى تومض خلال الفيلم على نحو متكرر: تكرار خطير في حاضر الإطار السينمائي، حافة الحياة الإنسانية التي تترجم ما سيحدث تالياً وما حدث من قبل في كتابة التاريخ. لنستمع إلى تكرار زمان الشعوب ومكانها مما أحاول أن أخلقه:

*الراستافارياني rastafarian: شخص يؤمن بديانة شائعة في جامايكا زعيمها الديني هايل سيلاسي، وتعتقد أن الهنود الغربيين السود سوف يعودون إلى أفريقيا.

عاجلاً أو آجلاً سوف نطلب المستحيل لنتزاع منه
الممكن، عاجلاً أو آجلاً سوف تكون الشوارع جديرة بي
بلا حجج أو مبررات، عاجلاً أو آجلاً سأكون محققاً إذ
أقول إنه ما من قصص... ففي التمرد ليس هنالك سوى
أشباح قصص أخرى.

تخلق المطالبة الرمزية بالاختلاف الثقافي ضرباً من التاريخ في خضم الانتفاضة.
فمن الرغبة في انتزاع الممكن من المستحيل، من الحاضر التاريخي للتمرد، تبرز
التكرارات الشبحية لقصص أخرى، يبرز سجل انتفاضات الشعب الملون الأخرى: في
برود ووتر فارم، سوثل، سان بول، بريستول. في التكرار الشبحي للمرأة السوداء من
لوزيلز رود، في هاندزورث، والتي ترى المستقبل في الماضي. ما من قصص في
التمرد، بل أشباح قصص أخرى وحسب، كما تقول هذه المرأة لصحفي محلي:
بمقدورك أن ترى إينوك بول في ١٩٦٩ مايكل إكس في ١٩٦٥. فهي تبني تاريخاً
من تجمع التكرار.

ومن جانب آخر للفيلم لنستمع إلى امرأة أخرى تتكلم لغة تاريخية أخرى. فمن
عالم الاستعارة القديم، وفي خضم حركة الشعب، تترجم زمن التغيير إلى مدّ وجزر
يعتريان إيقاع اللغة المنفلت: حيث يناطح الزمن المتعاقب الذي هو زمن الفورية
والآنية الآفاق المستقيمة، ليأتي من ثم مدّ الماء والكلمات:

أسير وظهري للبحر، والآفاق ممتدة أمامي
غير أن البحر يموج ويعود راجعاً إليّ،
أخطو فأزل فوقه.

أدبٌ مخلفٌ آثار أقدام رحلتى
وحين أقف يملأ البحر كياني.

لا ينبغي لارتباك العيش أن يفهم على أنه ضرب من القلق الوجودي الأخلاقي
الناجم عن تجريبية الحياة اليومية في الحاضر المعاش الأبدى، مما يمنح الخطاب
الليبرالي مرجعاً وسنداً اجتماعياً غنياً لدى النسبية الأخلاقية والثقافية. ولا ينبغي
لارتباك العيش أن يقرن، بنوع من التسرع، به الحضور العفوي والبدئي للشعب في

خطابات السخط الشعبوية المنفلتة. وفي بناء خطاب ارتباك العيش هذا الذى أحاول أن أقوم به، علينا أن نتذكر أن فضاء الحياة الإنسانية مدفوع إلى أقصاه المتباين والمتفاوت، وأن أحكام العيش مرتبكة، وأن فضاء الحياة الإنسانية مدفوع إلى أقصاه المتباين والمتفاوت، وأن أحكام العيش مرتبكة، وأن موضوع السرد ليس فكرة التاريخ المتعالية البيداغوجية ولا تأسيس الدولة، بل زمنية غريبة من تكرار الواحد من بين هذين الأخيرين فى الآخر، حركة نائسة فى حاضِر السلطة الثقافية الحاكم.

يموضع الخطاب الأقلوى فعل الظهور فى البيئية التناحرية للصورة والدالول، للتراكمي والملحق، للحضور والوكالة. وهو ينازع جينالوجيات الأصل التى تقود إلى مزاعم التفوق الثقافى والأسبقية التاريخية. والخطاب الأقلوى يعترف بالمنزلة التى تحتلها الثقافة القومية - والشعب - بوصفها فضاءً أدائياً، تنافسياً من ارتباك العيش فى وسط التمثيلات البيداغوجية التى تصور امتلاء الحياة. ولذا فإنه ما من سبب للاعتقاد بأن علامات الاختلاف هذه عاجزة عن نقش تاريخ للشعب أو عن أن تغدو نقاط تجمع للتضامن السياسى، وإن كانت لن تحتفى بآثارية الذاكرة التاريخية، أو الكلية السوسيولوجية للمجتمع، أو تجانس التجربة الثقافية. إن الخطاب الأقلوى يكشف ذلك التجاذب الذى لا سبيل إلى تذليله أو التغلب عليه والذى يبنى حركة الزمن التاريخى الملتبسة. فكيف يمكن للمرء أن يواجه الماضى بوصفه أسبقية لا تلى تدخل فى الحاضر ضرباً من الآخريّة أو التغاير؟ وكيف يمكن للمرء أن يسرد الحاضر بوصفه شكلاً من الراهنية أو المعاصرة التى تتسم بأنها ليست دقيقة ولا متزامنة؟ فى أى زمنٍ تاريخى تتخذ تشخصات الاختلاف الثقافى هذه أشكالاً من السلطة الثقافية والسياسية؟

الغفلية الاجتماعية والشذوذ الثقافى

لا يمكن لسردية الأمة الحديثة أن تبدأ - كما يشير بندكت أندرسون فى كتابه **الجماعات المتخيلة** - إلا حين تشق فكرة اعتبارية الدالول أونطولوجيا العالم القروسطى القدسية ومخيلته البصرية والسمعية الطاغية. فمن خلال فصل اللغة عن الواقع - وكما يشير أندرسون - يمكن الدال اعتبارى من قيام زمنية ال فى نفس الوقت القومية، شكل من الزمن الفارغ المتجانس، هو زمن الحداثة الثقافية الذى حل محل الفكرة النبوتية الخاصة بالتزامن - على طول - الزمن. ذلك أن سرد ال فى نفس الوقت،

يتيح زمنًا متقاطعًا، مستعرضًا، ليس موسومًا بالتصور المسبق والتحقق بل بالتوافق الزمني، ويقاس بالساعة والروزنامة^(٤٦).

ومثل هذا الشكل من الزمنية يُنتج للأمة بنية رمزية بوصفها جماعة متخيلة تعمل، بالتوافق مع المدى والتنوع اللذين يسمان الأمة الحديثة، كما تعمل الحبكة في رواية واقعية. وكما يقول أندرسون، فإن تقدم الزمن الروزنامي المطرد إلى الأمام يمنح عالم الأمة المتخيل صلابة سوسيولوجية، فهو يربط معًا على المنصة القومية مشاهد وممثلين متنوعين لا يعرف بعضهم بعضًا على الإطلاق، اللهم إلا بوصفهم وظيفة لهذا الضرب من تزامن الزمن الذي لا يكون متصورًا مسبقًا بل هو شكل من الراهنية أو المعاصرة المدنية المتحققة في امتلاء الزمن.

يؤرخ أندرسون ظهور الدالول اللغوي الاعتباري - ويتحدث هنا عن سيروية التدليل وليس عن تقدم السرد - فيرى أن هذا الدالول الاعتباري هو ما كان ينبغي أن يأتي كيما يمكن لسرد الأمة الحديثة أن يبدأ. وأن نزع مركزية الوضوح والتزامن النبويين المميزين لأنظمة التمثيل السلالي القروسطية هو ما يتيح لجماعة المجتمع الحديث المتجانسة والأفقية أن تظهر. وأن الشعب - الأمة، مهما يكن منقسمًا ومنشطرًا، يظل قادرًا على انتحال شكل من أشكال الغفلية الديمقراطية، من خلال اشتغال المخيال الاجتماعي. غير أن هنالك تقشفًا شديدًا في غفلية الجماعة الحديثة وزمنيتها الـ في نفس الوقت التي تبنى وعيها الإسردى، كما يشرحه أندرسون. ولا بد من الإلحاح على أن سرد الجماعة المتخيلة يبنى من زمنييتين للمعنى متباينتين تهددان تماسكها.

إن فضاء الدالول الاعتباري - الموسوم بفصله بين اللغة والواقع - يمكن أندرسون من الإلحاح على الطبيعة التخيلية أو الأسطورية لمجتمع الأمة. غير أن زمن الدالول الاعتباري، الذي هو زمن متباين، ليس متزامنًا ولا متسلسلاً. وفي الفصل بين اللغة والواقع - في سيروية التدليل - ليس ثمة تكافؤ أبستمولوجي بين الذات والموضوع، ولا إمكانية لمحاكاة المعنى. وإذا ما كان الدالول يضيف طابعًا زمنيًا على الاختلاف المتكرر الذي يدور ضمن اللغة، والذي يتشكل منه المعنى، إلا أنه لا يمكن أن يمثل كثيمة من الثيمات ضمن السرد بوصفه زمنًا فارغًا متجانسًا. ومثل هذه الزمنية الأخيرة هي بمثابة النقيض لتغاير الدالول الذي يغرب تزامن الجماعة المتخيلة، على نحو يتوافق مع وصفى لـ السؤال الإضافي في التدليل الثقافي. فمن مكان الـ في نفس

الوقت، حيث يُفصحُ التجانس الثقافي والغفلية الديمقراطية عن الجماعة القومية، ينبثق صوت فوري ومباشر وتابع هو صوت الشعب، أو الخطابات الأقلوية التي تتكلم بين الأزمنة والأمكنة دون أن تنتمي تماماً إلى أى منها.

وإذ يوقع أندرسون في البداية جماعة الأمة المتخيلة في زمن السرد الواقعي المتجانس، فإنه يتخلى قرب نهاية الكتاب عن الـ في نفس الوقت - زمنية الشعب البيداغوجية التي يطرحها - ويلجأ إلى زمن سردي آخر كي يمثل الشعب بوصفه خطاباً أدائياً من خطابات التعيين العام للهوية أو سيرورة يدعوها بـ الصوت الواحد. والصوت الواحد هو ذلك الضرب الخاص من الجماعة المعاصرة التي لا يشير إليها سوى اللغة وحدها^(٤٧)، ومثل هذا الفعل الوطني من أفعال الكلام لا يكون مكتوباً في الـ في نفس الوقت التزامنى والروائي بل يكون منقوشاً في أصلية أو بدئية للمعنى مفاجئة تلوح على نحو غير محسوس من ماضٍ بلا أفق^(٤٨) (التشديدلى). وبالطبع، فإن حركة الدالول هذه لا يمكن أن يؤرخ لها بظهور السرد الواقعي الروائي.

هذا هو الموضع في سرد الزمن القومى حيث ينتج الصوت الواحد تعيينه الجمعي للهوية الشعب، لا بوصفه هوية قومية متعالية، وإنما في لغة من الازدواج الذى ينشأ من الانشطار المتجاذب بين البيداغوجى والأدائى. فالشعب ينبثق في لحظة غريبة من تاريخه الحاضر بوصفه حميمية شبحية من حميميات التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس، حيث تستمد كلمات الخطاب القومى ثقلها من انتماء إنجليزى سلفى، بوجه من الوجوه^(٤٩). والحال، أن هذا الزمن الاستعادي الذى يستعيد زمناً سابقاً مولداً للاغتراب - وليس أصلاً - هو تحديداً ما يكتب عنه ليفى شتراوس حين يشير - وهو يتفحص ما يتسم به التدليل من وحدة لا واعية - إلى أن اللغة لا يمكن أن تكون قد نشأت إلا دفعة واحدة. فمن غير الممكن أن تكون الأشياء قد بدأت التدليل بالتدريج^(٥٠) (التشديدلى). وفي تلك الدفعة الواحدة المفاجئة اللازمية الخالدة، ليس ثمة تزامن بل قطيعة زمنية، ليس ثمة تواقف بل تفارق مكانى.

إن الـ في الوقت ذاته هو دالول الأدائى والسيرورى، ليس حاضراً بسيطاً مستمراً، بل الحاضر بوصفه تعاقباً دون تزامن، تكرر لدالول الفضاء - الأمة الحديث. وأندرسون، إذ يوطد الـ في نفس الوقت المميّزة للسردى القومى، حيث يعيش الشعب حياته المستقلة والتعددية ضمن زمن فارغ متجانس، إنما يغفل زمن الدالول المغرب

والتكرارى. إنه يطبع فجائية الدالول الاعتبارى اللحتىة، خفقانه، بجعله جزءاً من الانبثاق التاريخى للرواية، بجعله سرد تزامن. إلا أن فجائية الدال دائمة، فورىة لا متزامنة. وهى تدخل فضاء دالاً من التكرار لا تسلسلاً تقدماً أو خطياً وبذا يتحول الـ فى الوقت ذاته إلى زمن آخر تماماً، أو إلى دالول متجاذب، للشعب القومى. وإذا ما كان زمن غفلة الشعب فهو أيضاً فضاء شذوذ الأمة أو خروجها على القياس.

كيف لنا أن نفهم أسبقية التدليل هذه بوصفها موقعاً من مواقع المعرفة الاجتماعية والثقافية، بوصفها زمن الـ ما قبل الخاص بالتدليل، والذي لن يبرز فى الحاضر على نحو متناغم ومنسجم كما هو حال تواصل التراث أو استمراريته (سواء كان هذا التراث مخترعاً أو لا)؟ إن لهذا التدليل تاريخه القومى فى مقالة رينان *Qu'est ce qu'une nation?* التى شكّلت نقطة انطلاق لعدد من الروايات المهمة عن الظهور الحديث للأمة، لدى كامينكا، وغيلنر، وبندكت أندرسون، وتزفيتان تودوروف. وفى سجال رينان نجد أن الوظيفة البيداغوجية الخاصة بالحدثة - إرادة تكوين أمة - تدخل فى حاضر الأمة النطقى زمنياً متبايناً وتكرارياً من إعادة النقش هو الذى يثير اهتمامى. فرينان يرى أن مبدأ الأمة الحديثة الذى لا يمكن رده إلى المذهب الطبيعى يتمثل فى إرادة الانتماء إلى أمة، وليس فى هويات عرقية، أو لغوية، أو إقليمية مسبقة. فالإرادة هى ما يوحد الذاكرة التاريخية ويضمن إجماع اليوم. والإرادة، فى حقيقة الأمر، هى الإفصاح عن الشعب - الأمة:

لو كان لى أن أستخدم الاستعارة لقلت إن وجود أمة من الأمم هو ضرب من الاستفتاء العام اليومى، مثلما أن وجود فرد من الأفراد هو ضرب من التأكيد المتواصل للحياة... الرغبة فى الأمم هى - على وجه الإجمال - المعيار الشرعى الوحيد، الذى ينبغى أن يعود إليه المرء فى كل مرة (٥١)

هل تدور إرادة الانتماء إلى أمة فى الزمنية ذاتها التى تدور فيها الرغبة فى الاستفتاء العام اليومى؟ أكون الاستفتاء العام المتكرر بمثابة نزع لمركزية بيداغوجيا الإرادة، تلك البيداغوجيا التى تصفى طابع الكلية؟ إن إرادة رينان لتمثل هى ذاتها موضع نسيان غريب لتاريخ ماضى الأمة: لذلك العنف الذى انطوى عليه الأمر

بالأمة أو قرارها الرسمي . وهذا النسيان - هذا التدليل على ما يحمله الأصل من نقص - هو الذى يشكل بداية سرد الأمة . بل إن التنظيم النحوى والبلاغى لهذا السجال أشد كشافاً ودلالة من أية قراءة تاريخية أو أيديولوجية صريحة . لنستمع إلى تعقيد هذا الشكل من النسيان الذى يمثل لحظة الإفصاح عن الإرادة القومية: غير أن على كل مواطن فرنسى أن يكون قد نسى (قد اضطر إلى نسيان) مذبحة ليلة القديس بارتولوميو، أو المذابح التى حدثت فى ميدى فى القرن الثالث عشر (٥٢) .

يتضح التعيين الإشكالى لهوية شعب قومي من الشعوب عبر نحو النسيان هذا (أو الاضطرار إلى النسيان) . فالذات القومية تنتج فى ذلك المكان الذى يدور فيه الاستفتاء العام اليومى - عدد الأصوات المحقق للوحدة - فى السردية الكبرى الخاصة بالإرادة . غير أن المساواة بين الإرادة والاستفتاء العام، والمطابقة بين الجزء والكل، والماضى والحاضر، يقطعها الاضطرار إلى النسيان، أو نسيان التذكّر . وأسبقية الأمة، التى يدلّ عليها بإرادة النسيان، تغير كلياً فهمنا لماضوية الماضى، ولحاضر إرادة الانتماء إلى أمة، الذى هو حاضر متزامن . فنحن فى فضاء خطابى شبيه بلحظة الصوت الواحد فى سجال أندرسون حين يقطع التزامن الشبكي الذى يميز زمنياً من الازدواج زمن الـ فى نفس الوقت الذى هو زمن الأمة الفارغ المتجانس . والاضطرار إلى النسيان - فى بناء الحاضر القومى - ليس مسألة ذاكرة تاريخية، إنه بناء خطاب عن المجتمع يؤدى أداء مشكلة إضفاء الطابع الكلى على الشعب وتوحيد الإرادة القومية . وذلك الزمن الغريب - من نسيان التذكّر - هو مكان تعيين جزئى للهوية منقوش فى الاستفتاء العام اليومى الذى يمثل الخطاب الأدائى للشعب . فعودة رينان البيداغوجية إلى إرادة الانتماء إلى أمة تتشكل من خلال توزع الأصوات فى الاستفتاء العام كما تواجه بهذا التوزع فى الوقت ذاته . وهذا التعطل الأخير فى هوية الإرادة هو مثال آخر على سرد الانتماء إلى أمة والذى هو سرد إضافى يضاف دون أن يضيف . واسمحوا لى أن أذكركم بتوصيف ليفور اللافت لما مارسه التصويت فى القرن التاسع عشر من تأثير أيديولوجى، حيث كان خطر الأصوات يعتبر أشدّ تهديداً من خطر الغوغاء: كانت مثل هذه الفكرة عن الصوت معاكسة لفكرة جوهر المجتمع . فالصوت يعطل الوحدة، ويدمر الهوية (٥٣) . وما يكشف زمنياً الإنكار الغريبة التى تنطوى عليها الذاكرة القومية هو تكرار الدالول القومى بوصفه تعاقب تصويقات لا بوصفه تزامناً . وبذا يغدو

الاضطرار إلى النسيان بمثابة الأساس لتذكر الأمة، وتجديد شعبها، وتخيل إمكانية وجود أشكال أخرى منافسة وتحررية من أشكال التعيين الثقافي للهوية.

يُخْفِقُ أندرسون في أن يُمَوِّعَ زمن الدالول الاعتباري الذي هو زمن مولد للاغتراب في ذلك الفضاء المطبوع، والمقوم الذي يرسمه للجماعة المتخيلة. وعلى الرغم من أنه يستعير من وولتر بنجامين فكرته عن الزمن الفارغ المتجانس الذي هو زمن سرد الأمة الحديث، إلا أنه يغفل ذلك التجاذب العميق الذي يوقعه بنجامين في قرارة التلقظ بسرد الحداثة. فهنا، حيث تنازع بيداغوجيات الحياة والإرادة تواريخ الشعب الحي المرتبكة، وثقافات بقائه ومقاومته، يدخل بنجامين فجوة لا تزامنية متباينة في وسط تلاوة الحكاية. ومن هذا الانشطار في التلقظ، من هذا الروائي المتأخر زمنياً، دون أن يكون تلهيه هو الذي أخره، يبرز تجاذب في السرد المجتمع الحديث يتكرر في وسط الوفرة والامتلاء، تجاذب لم يستشر بشأنه ولا سبيل لعزائه وتهديثه:

لقد عزل الراوي نفسه. مسقط رأس الرواية هو الفرد المنعزل، الذي لم يعد قادراً على التعبير عن نفسه بضرب أمثلة عن أهم انشغالاته، والذي لا يستشار ولا يستطيع أن يستشير الآخرين. أن تكتب رواية يعنى أن تحمل ما هو متباين وغير متكافئ وتمضى به إلى الأقصى في تمثيل الحياة البشرية. ففي خضم امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدم الرواية دليلاً على ارتباك العيش الشديد^(٥٤).

والحال، أن الأمة تطلق سردها المتفارق من هذا التباين أو اللاتكافؤ في خضم اليومي. ومن هوامش الحداثة، عند الأقصى المتباينة اللامتكافئة لتلاوة القصة، سوف نواجه سؤال الاختلاف الثقافي بوصفه ارتباك عيش الأمة وكتابتها.

الاختلاف الثقافي

لا ينبغي للاختلاف الثقافي أن يفهم على أنه لعبٌ حرٌ تلعبه ضروب الاستقطاب والتعددية في زمن الجماعة القومية الفارغ المتجانس. فتضارب المعاني والقيم المتولدة في سيرورة التأويل الثقافي هو نتيجة لارتباك العيش في فضاءات المجتمع القومي الحديثة، ذلك الارتباك الذي حاولت أن أتتبع آثاره. والاختلاف الثقافي - بوصفه شكلاً من التدخل - يسهم في منطقٍ من الهدم الإضافي مشابهٍ لاستراتيجيات الخطاب الأقوى. وسؤال الاختلاف الثقافي يواجهنا بتنظيم للمعارف أو توزيع للممارسات التي توجد إلى جانب بعضها البعض، مثل abseis تشير إلى شكلٍ من التناقض أو التناحر الاجتماعي الذي ينبغي مفاوضته وليس محوه أو إلغاؤه. فالاختلاف بين المواقع والتمثيلات المتفارقة للحياة الاجتماعية ينبغي أن يفصح عنه دون تغلب على المعاني والأحكام المتباينة التي تنتج ضمن سيرورة التفاوض عبر الثقافات.

وتحليل الاختلاف الثقافي يتدخل ليغير سيناريو الإفصاح، لا ليكتفي بإزاحة النقاب عن الأساس المنطقي الذي يقف خلف التمييز السياسي أو التفرقة السياسية. فهو يغير مواقع النطق وعلاقات التوجه ضمن هذا النطق، لا ما قيل وحسب وإنما مكان قوله أيضاً، لا منطق الإفصاح وحسب وإنما موضوع النطق أيضاً، فغاية الاختلاف الثقافي هي أن يعيد الإفصاح عن جماع المعرفة من منظور الموقع الدال للأقلية التي تقاوم إضفاء الكلية، أي من منظور التكرار الذي لن يعود نفسه، والنقص - في - الأصل الذي يفرض إلى استراتيجيات سياسية وخطابية لا يؤدي فيها الانضياف إلى إضافة بل يعمد إلى زرع الاضطراب في حسابات القوة والمعرفة، مولداً فضاءاتٍ أخرى من التدليل التابع. أما الذات التي تميز خطاب الاختلاف الثقافي فهي ذات حوارية أو تحويلية* على طريقة التحليل النفسي. فهي تتشكل عبر محل الآخر مما يشير إلى أن

*التحويل أو النقلة transference: عملية تتجسد بواسطتها الرغبات اللاواعية من خلال انصبابها على بعض الموضوعات في إطار نمط من العلاقة التي تقوم مع هذه الموضوعات وأبرزها العلاقة مع المحلل. ويتعلق الأمر هنا بتكرار نماذج أولية طفولية معاشة مع شعور مفرط بواقعيتها الراهنة. ويغلب أن يطلق المحللون هذه التسمية على النقلة الخاصة بوضعية العلاج، دون إضفاء أية صفة أخرى عليها. وتعرف النقلة تقليدياً بأنها الأرضية التي تقوم عليها مشكلة العلاج التحليلي النفسي، من حيث قيامه، وأساليبه، وتأويله، والحل النهائي المميز له.

موضوع تعيين الهوية هو موضوع متجاذب، كما يشير في الوقت ذاته - وعلى نحوٍ أشد أهمية - إلى أن فاعلية تعيين الهوية ليست نقية أو كلية على الإطلاق بل تتشكل على الدوام من سيروية من الاستبدال، أو الانزياح، أو الإسقاط.

وأمر الاختلاف الثقافي لا يقتصر على تمثيل التنازع بين محتويات متقابلة أو تقاليد متناحرة فيما يخص القيمة الثقافية. فهو يدخل إلى سيروية الحكم والتأويل الثقافي تلك الصدمة المفاجئة التي هي صدمة زمن التدليل المتعاقب اللامتزامن، أو زمن القطع الذي يحدثه السؤال الإضافي الذي حاولت أن أحكم صياغته آنفاً. والحال، أن إمكانية التنازع الثقافي ذاتها، أو القدرة على تغيير الأساس الذي تقوم عليه المعارف، أو القدرة على الانخراط في حرب مواقع، هي التي تسم إقامة أشكال جديدة من المعنى، وأشكال جديدة من استراتيجيات تعيين الهوية. ذلك أن ضروب الاختلاف الثقافي تستجوب أشكال الهوية، تلك الأشكال، التي تكون ناقصة أو مفتوحة للترجمة الثقافية على الدوام، نظراً لتورطها المستمر في منظومات رمزية أخرى. وبذا تكون بنية الاختلاف الثقافي الغريبة قريبة من فهم ليفي شتراوس لـ اللاوعي، على اعتبار أن هذا الأخير يوفر للوقائع الاجتماعية طابعها المشترك والنوعي... ليس لأن اللاوعي هو الملاذ الذي تلجأ إليه ذواتنا السرية بل لأنه... يمكننا من التماشي مع أشكال من النشاط هي نشاطاتنا وغيرها في آن معاً^(٥٥). (التشديد لي).

لا يكفي، إذن، أن ندرك المنظومات السيميائية التي تنتج دواليل الثقافة وتشتت هذه الدواليل. فالأهم من ذلك بكثير هو ما يواجهنا من تحدى قراءة الآثار التي تخلفها جميع تلك الخطابات والمؤسسات المعرفية المتعددة التي تشكل شرط الثقافة وسياقاتها، وتحويل كل ذلك إلى حاضر أداء ثقافي معين. وكما ساجلت وأساجل على مدى هذا الفصل، فإن مثل هذه السيروية النقدية تقتضى زمنية ثقافية متفارقة تكون قادرة، في الوقت ذاته، على الإفصاح عن أشكال من النشاط هي نشاطاتنا وغيرها في آن معاً، كما يقول ليفي شتراوس.

وأنا أستخدم كلمة آثار لأشير إلى نوع خاص من التحويل الخطابي العابر للفروع المعرفية أو الواقع بين الفروع المعرفية مما يقتضيه تحليل الاختلاف الثقافي. فأن ندخل إلى بنية الفروع التي تسم النصوص الثقافية يعنى ألا نستطيع أن نحدد سياق الشكل الثقافي البارغ من خلال تحديد موقعه تبعاً لمعطيات عليّة خطابية أو أصل

خطابي محددين مسبقاً. وما ينبغي القيام به هو ضرورة أن نبقي على انفتاح فضاء إضافي من أجل الإفصاح عن المعارف الثقافية المتجاورة والمتمفصلة دون أن تكون تراكمية، أو غائية، أو دياكتيكية بالضرورة. ذلك أن اختلاف المعرفة الثقافية الذي يضاف دون أن يضيف هو عدو تعميم المعرفة الضمني أو مجانسة التجربة الضمنية، حيث يعرف كلود ليفور هذا التعميم وهذه المجانسة بأنهما الاستراتيجيتان الرئيسيتان من استراتيجيات الاحتواء والانغلاق في الإيديولوجيا البرجوازية الحديثة.

والوقوع بين الفروع المعرفية هو اعتراف بدالول الاختلاف الثقافي البازغ الذي ينتج في الحركة المتجاذبة بين التوجه البيداغوجي والتوجه الأدائي. فهو ليس مجرد إضافة مجانسة تضيف محتويات أو سياقات تزيد من إيجابية فرع ما أو حضور رمزي ما محددين مسبقاً. وفي الدافع القلق إلى الترجمة الثقافية، تكشف مواقع المعنى الهجينة عن صدع في لغة الثقافة يشير إلى أن التشابه الذي يبيده الرمز في لعبة عبر المواقع الثقافية لا ينبغي أن يغطي على حقيقة أن تكرار الدالول - في أية ممارسة اجتماعية مخصوصة - يكون مختلفاً ومبايناً على السواء. وهذا اللعب المتفارق الذي يلعبه الرمز والدالول يجعل الوقوع بين الفروع المعرفية مثلاً على تلك اللحظة الحدية التي تسم الترجمة والتي يدعوها ولتر بنجامين بـ «أجنبية اللغة»^(٥٦). وأجنبية اللغة هي نواة ما هو غير قابل للترجمة والذي يمضي إلى ما هو أبعد من نقل موضوع البحث بين النصوص والممارسات الثقافية. فنقل المعنى بين منظومات المعنى، أو ضمنها، لا يمكن أبداً أن يكون كلياً وكاملاً، لأن لغة الترجمة تلف محتواها وتغلفه مثل عباءة ملكية ذات طيات كثيرة... [وهي] تدل على لغة أشد كثافة من لغة محتواها وبذا تظل غير مناسبة لهذا المحتوى، تظل مفردة القوة وغريبة^(٥٧).

إن انزلاق التدليل هو ما يحتفي به في أغلب الأحيان في الإفصاح عن الاختلاف، وذلك على حساب هذه السيرورة المولدة للاضطراب من استخدام الدال قوته المفرطة على المحتوى. غير أن انحاء المحتوى في بنية الاختلاف اللغوي الخفية إنما الملحة واللافتة للانتباه لا يقودنا إلى ضرب عام وصوري من الاعتراف بوظيفة الدالول. فعباءة اللغة غير المناسبة تغرب المحتوى بمعنى أنها تحرمه من أي منفذ مباشر إلى مرجع مستقر أو كلي خارج ذاته. وهي تشير إلى أن التدليلات الاجتماعية ذاتها

تتشكل في فعل النطق، في الانشطار المتفارق، اللامتكافئ، بين الـ énoncé والـ enonciation، مقوضةً بذلك انقسام المعنى الاجتماعي إلى داخل وخارج. وبذا يغدو المحتوى بمثابة الـ mise-en-scène المولد للاغتراب الذي يكشف بنية الاختلاف اللغوي الدالة: وهذه سيرورة لا ترى أبداً بحد ذاتها، بل ترمق وحسب في فرجة أو انفراجة في عباءة بنجامين الملكية، أو في التناوش بين تشابه الرمز واختلاف الدالول.

والحال، أن من الممكن بلورة سجل بنجامين وإحكامه مزيداً من الإحكام بما يخدم نظرية في الاختلاف الثقافي. ذلك أنه من غير الممكن استخدام القوة المفرطة حيال مفعول الواقع الذي يسم المحتوى إلا بالانكباب على ما يدعوه بنجامين به الهوى اللغوي النقي - الدالول بوصفه سابقاً على أي موقع للمعنى - مما يمكن عندئذ من جعل جميع اللغات الثقافية أجنبيةً حيال ذاتها. ومن منظور الأجنبية هذه، فإنه يغدو من الممكن نقش ما تتميز به المنظومات الثقافية من محلية خاصة - اختلافاتها المتباينة اللامتكافئة - كما يغدو من الممكن - عبر تلك الإحاطة بالاختلاف - أداء فعل الترجمة الثقافية. ففي فعل الترجمة يغدو المحتوى المتعين مغترباً وغريباً، وهذا بدوره، ما يترك لغة الترجمة Aufgabe، لا تلى تواجه نظيرها، ما هو غير قابل للترجمة، ما هو غريب وأجنبي.

أجنبية اللغات

على عند هذا الحد أن أفسح مجالاً لـ vox populi لتقليد مسكوت عنه نسبياً من تقاليد الشعوب الكولونيالية، وما بعد الكولونيالية، والمهاجرين، والأقليات، تلك الشعوب النائية التي لا يمكن احتواؤها ضمن Heim الثقافة القومية وخطابها ذي الصوت الواحد، بل هي ذاتها علامات حد يبدُر التحول والانزياح والاغتراب في حدود الأمة الحديثة. إنها جيش ماركس الاحتياطي من العمال المهاجرين الذين يشطرون الصوت الوطني الأحادي بإطلاقهم أجنبية اللغة وصيرورتهم جيش نيتشه السيار من الاستعارات، والكنائيات، وضروب التجسيم*. إنها تفصح عن الموت - في - الحياة مما

*التجسيم anthropomorphism في معانيه الشائعة والأصلية، يشير إلى الاعتقاد بأن الحيوانات أو الأشياء لها مشاعر أو خصائص كالإنسان، أو إلى الاعتقاد بأن الله يمكن أن يظهر بشكل إنساني. وبذا، فإن الكلمة يمكن أن تدل على خلق الصفات البشرية على الإله، أو إلى عزو الصفات البشرية إلى غير العاقل، كائنًا ما كان.

يعتري فكرة الجماعة المتخيلة للأمة، وعن الاستعارات البالية للحياة القومية الزاهية التي راحت تدور الآن في سرد آخر من تراخيص الدخول وجوازات السفر وتراخيص العمل التي تحفظ الحقوق الإنسانية للأمة وتكثرها، تلتزم بها وتخرقها في آنٍ معاً. وعبر تراكم تاريخ الغرب ثمة أولئك الذين يتفوهون بخطاب السوداوى والمهاجر ذى المعانى الخفية المغمزة. صوتهم هو الصوت الذى يكشف عن فراغ شبيه بعض الشيء بما يصفه أبراهام وتوروك بأنه مناهض للاستعارة مناهضة جذرية: ذلك التدمير الاستيهامى للفعل الذى يجعل الاستعارة ممكنة، فعل التعبير بالكلمات عن الفراغ الفموى الأصلى، فعل الاجتياف^(٥٨). فالموضوع الضائع - الـ Heim القومى - يتكرر فى الفراغ الذى يصور مسبقاً ويفرغ مسبقاً فى الوقت ذاته ذلك الصوت الواحد الذى يجعله unheimlich؛ مشابهاً للإدماج* الذى يغدو النظير أو الصنو الشيطانى للاجتياف وتعيين الهوية. فموضوع الضياع مكتوب على أجساد الشعب، على النحو الذى يتكرر فيه فى الصمت الذى يتفوه بأجنبية اللغة. وكما يقول جون برغر، فإن حالة الهجرة التى يعيشها عامل تركى فى ألمانيا هي

مثل حدثٍ فى حلمٍ حلم به شخص آخر. فما ينتويه المهاجر تخترقه ضرورات تاريخية لا يدركها هو أو أى من يقابلهم. وذلك هو السبب فى أن حياته تبدو مثل حلم حلم به سواه... إنهم - وقد أقلعوا عن الاستعارة - يراقبون الإيماءات ويتعلمون محاكاتها... التكرار الذى تستقر من خلاله إيماءة فوق أخرى، على نحو دقيق لكنه معاند، وكومة الإيماءات التى تتكدس دقيقة بعد دقيقة، وساعة بعد ساعة، أمر منهك. فسرعة العمل لا تتيح أى وقت من أجل الإعداد للإيماءة. والجسد يفقد عقله فى

* الإدماج incorporation: عملية يقوم الشخص فيها بإدخال موضوع ما إلى جسده ويحتفظ به هناك بأسلوب يتفاوت فى درجة هواميته. ويشكل الإدماج هدفاً نزوياً وأسلوباً من علاقة الموضوع مميزاً للمرحلة الفنية. ومع أنه ذو صلة مفضلة مع النشاط الفنى وتناول الطعام، إلا أنه يمكن أن يعاش أيضاً على صلة مع مناطق أخرى مولدة للذة، ومع وظائف أخرى. وهو يشكل النموذج الجسدى الأول للاجتياف. والحال، أن للإدماج ثلاثة معانٍ تمثل فيه: الحصول على اللذة من خلال إدخال موضوع ما إلى الذات، وتدمير هذا الموضوع، وتمثل صفات هذا الموضوع من خلال الاحتفاظ بها داخل الذات. وهذا الجانب الأخير الذى يجعل من الإدماج ركيزة الاجتياف والتماهى.

الإيماءة. ونظراً لكتامة التصويه في الكلمات... فإنه يتعامل مع أصوات اللغة المجهولة كما لو أنها ضرب من الصمت. ولكي يخرج من صمته، فإنه يتعلم عشرين كلمة من اللغة الجديدة. غير أن ما يذهله في البداية، هو أن معناها قد تغير إذ تلفظ بها. فقد طلب قهوة. لكن ما أشارت إليه الكلمات بالنسبة للنادل هو أنه يطلب قهوة في بار حيث لا ينبغي أن تطلب القهوة. وقد تعلم كلمة فتاة. لكن ما عنته هذه الكلمة حين استخدامها هو أنه كلب شهواني. أمّن الممكن الرؤية عبر كتامة الكلمات؟ (٥٩).

عبر كتامة الكلمات نواجه الذاكرة التاريخية للأمة الغربية المضطرة إلى النسيان. وكوننا بدأنا هذا الفصل بحاجة الأمة إلى استعارة، فإنني أود أن ألفت الآن إلى ضروب الصمت الموحشة لدى الشعب القارئ، إلى ذلك الفراغ الفموي الذي يبرز حين يقلع التركي عن الاستعارة الخاصة بثقافة قومية: heimlich فالعودة النهائية هي بمثابة أسطورة بالنسبة للمهاجر التركي، كما يقال لنا، كومة نوق وصلوات... لا تحدث أبداً على النحو الذي تم تخيلها عليه. ليس ثمة عودة نهائية (٦٠).

إن ما هو unheimlich في تكرار إيماءة بعد إيماءة، وفي الحلم الذي حلم به شخص آخر، وفي العودة التي هي أسطورة، لا يقتصر على صورة التكرار وحدها، بل يطول رغبة التركي في البقاء على قيد الحياة، وفي أن يسمى، وأن يثبت، مما لا تسميه الإيماءة بحد ذاتها. فالإيماءة تتداخل وتتراكم على نحو متواصل، دون أن تصيف إلى معرفة العمل أو الشغل. ومن غير اللغة التي تمد جسراً بين المعرفة والفعل، ومن غير إضفاء طابع الموضوع على السيرة الاجتماعية، فإن التركي يعيش حياة النظير أو الصنو، حياة الأوتوماتون. فالأمر ليس أمر صراع بين السيد والعبد، بل مجرد محاكاة للحياة والعمل في إعادة الإنتاج الميكانيكية للإيماءات. وكتامة اللغة تخفق في ترجمة صمته أو النفاذ إليه والجسد يفقد عقله في الإيماءة. وهذه الأخيرة تتكرر ويعود الجسد عندها، لا مكفناً بالصمت وإنما غير مترجم على نحو مخيف في موقع نطقه العنصري: أن تقول فتاة يعنى أن تكون كلباً شهوانياً، وأن تطلب قهوة يعنى أن تواجه البار الملون.

تعود صورة الجسد حيث ما كان ينبغي أن يكون سوى أثرها، بوصفها دالولاً أو حرفاً. فالتركي بوصفه كلباً ليس مجرد هلوسة أو إرهاب، إنه شكل معقد من الاستيهام الاجتماعي. وتجاذب هذا الاستيهام لا يمكن قراءته على أنه نوع من الإسقاط العنصري / الجنساني المألوف حيث تسقط آثام الرجل الأبيض على الرجل الأسود، ويتم احتواء قلق الرجل الأبيض في جسد المرأة البيضاء التي يحجب جسدها الاستيهام العنصري ويعرضه أو يبديه في الوقت ذاته. فما يفوت هذه القراءة هو، على وجه التحديد، محور تعيين الهوية - رغبة رجل (أبيض) في رجل (أسود) - هذا المحور الذي يصادق على ذلك التلقظ ويجيزه وينتج ضلال الإحالة البارائوي، الرجل - الكلب الذي يواجه اللغة العنصرية بتغايرها الخاص، أجنبيتها الخاصة.

هكذا يغدو آخر الإيماء الصامت والكلام المخفق ما يدعوه فرويد العضو الذي ينتمي إلى القطيع بالمصادفة^(٦١)، الشخص الغريب، الذي يثير حضوره المجرد من اللغة قلقاً وعدوانية قديمين بإعاقته البحث عن موضوعات للحب نرجسية يمكن فيها للذات أن تعيد اكتشاف ذاتها، ويقوم عليها amour propre الجماعة. وإذا ما كانت رغبة المهاجرين في محاكاة اللغة تنتج فراغاً واحداً في الإفصاح عن الفضاء الاجتماعي - حيث تستحضر كتامة اللغة، فضلتها غير القابلة للترجمة - فإن الاستيهام العنصري، الذي ينكر تجاذب رغبته، يكشف عن فراغ آخر في الحاضر. وصمت المهاجر يستحث بتلك الاستيهامات العنصرية عن النقاء والاضطهاد التي ينبغي على الدوام أن تعود من الخارج، كيما تغرب حاضراً حياة المتروبوليس، كيما تجعله مألوفاً على نحو غريب. والحال، أننا في السيرة التي ينتهي من خلالها الموقع البارائوي إلى إفراغ المكان الذي يتكلم منه، نبداً برؤية تاريخ آخر للغة الألمانية.

وإذا ما كانت تجربة الـ Gastarbeiter التركي تمثل تباين الترجمة أو عدم تكافئها، فإن الآيات الشيطانية لسلطان رشدي تحاول أن تعيد تحديد حدود الأمة الغربية بحيث تغدو أجنبية اللغة الشرط الثقافي الذي لا بد منه لنطق اللغة الأم. ففي مقطع روزا دياموند من الآيات الشيطانية يبدو أن رشدي يشير إلى أن من غير الممكن لتغاير الثقافة القومية الجذري أن يخلق أشكالاً جديدة من العيش والكتابة إلا من خلال سيرة التشييت، في المعنى، والزمن، والشعوب، والحدود الثقافية والتقاليد التاريخية: مشكلة الإنجليز هو أن تاريخهم جرى وراء البحار، بحيث إنهم يعرفون ما يعنيه^(٦٢).

يَتَأْتِي س. س. سيسوديا السكير - المعروف أيضاً باسم ويسكى سيسوديا - بهذه الكلمات كجزء من ترداد له مشكلة الإنجليز. وروح كلماته هي بمثابة تجسيد للسجال الذي أقدمه في هذا الفصل. فقد أشرت إلى أن الماضي القومي السلفي ولغة الانتماء القديم التي تميزه يهملشان حاضر حادثة الثقافة القومية، مشيراً بالأحرى إلى أن التاريخ يجري خارج المركز واللب. وسأجلب على الأخص بأن حالات التماس الماضي القومي ينبغي أيضاً أن ترى بوصفها فضاء متقدماً من فضاءات التدليل يفرد الكلية الثقافية للأمة. فهو يدخل شكلاً من تغاير التوجه الذي يجسده رشدي في الشخصيات السردية لكل من جبريل فاريشتا / صلاح الدين شمشا، أو جبريل فاريشتا / السير هنري دياموند، بما يشير إلى أن السردية القومية هي موضع تعيين متجاذب للهوية، هامش لالتباس المعنى الثقافي يمكن أن يغدو فضاء لموقع أقلوى متوتر. ففي خضم امتلاء الحياة، وعبر تمثيل هذا الامتلاء، تقدم الرواية دليلاً على ارتباك العيش العميق.

تمثل روزا دياموند، وقد أسبغ عليها منظر الشبح أو الطيف، وغدا التكرار بالنسبة لها مصدر راحة نظراً لتقدمها في السن، تمثل الـ Heim أو الوطن الإنجليزي. ثمّة موكب تاريخي بهي عمره ٩٠٠ عام يعبر جسدها الهش الشفاف وينقش ذاته، في انشطار لغتها الغريب، العبارات البالية، العمل غير المكتمل، والمنظر العظيم، كل ذلك جعلها تشعر أنها صلبة، راسخة، سرمدية، بدلاً من كونها ذلك المخلوق الملىء بالصدوع والعيوب كما تعرف نفسها (٦٣). ولأن روزا دياموند مبنية من بيداغوجيات الوحدة القومية وأنسابها البالية - حيث تشكل رؤيتها معركة هاستنغز* مرساة كينونتها - ومرقعة ومتشظية، في الوقت ذاته، في ارتباك العيش المتباين اللامتكافئ الذي تعيشه الأمة، فإن حديقته الخضراء البهيجة هي البقعة التي يحط فيها جبريل فاريشتا حين يسقط من جوف طائرة البوينغ فوق إنجلترا الجنوبية، المخصلة.

* معركة هاستنغز Battle of Hasting : معركة سنة ١٠٦٦ نجح فيها الدوق وليم النورماندي الملقب بالفاتح بالحق هزيمة منكرة بجيش هارولد الإنجليزي، لتصبح إنجلترا بعدها محكومة من قبل النورماند حتى سنة ١٤٨٥ ولما كان النورمان أتباعاً في ولايتهم نورمانديا للتاج الفرنسي، فإن إنجلترا صارت بدورها في وضع التبعية لفرنسا، وذلك حتى مجيء أسرة تيودور إلى العرش الإنجليزي سنة ١٤٨٥.

يفاقم تنكر جبريل بثياب زوج روزا الميت، سر هنري دياموند، الملاك الكولونيالى السابق، وكذلك تنكره ما بعد الكولونيالى، يفاقم الانشطار الخطابى بين صورة تاريخ قومى متصل والصدوع والعيوب التى تعرف روزا نفسها عليها. وما يبرز - على مستوى أول - هو حكاية شعبية عن علاقة غرامية أرجنتينية، سرية، قائمة على الزنا، حكاية عن هوى فى البامباس* مع مارتن دى لاكروز. لكن الأهم من ذلك، وما تربطه علاقة متوترة مع الإكزوتيكية أو الغرائبية، هو ظهور سرد قومى هجين - يحول الماضى النوستالجى إلى زمن سابق ممزق ويزيح الحاضر التاريخى إذ يفتحه على تواريخ أخرى وذوات سردية متباينة. ويبرز القطع أو الانشطار فى النطق مع زمنيته التكرارية كيما يعيد نقش شخصية روزا دياموند فى تجسد جديد مخيف. وجبريل - المهاجر الهجين فى ملابسه التنكرية، بوصفه السر هنري دياموند، يقد ويحاكى الإيديولوجيات الوطنية والبطيركية الكولونيالية التعاونية، مجرداً تلك السرديات من سلطتها الإمبريالية. وتحديقه جبريل المتكررة تشطب تاريخ إنجلترا المتزامن، تلك الذكريات الجوهرانية عن وليم الفاتح ومعركة هاستنغز. وفي منتصف رواية عن رتابة حياة روزا المنزلية الدقيقة والحريصة على الشكليات مع السر هنري - حيث يرتبط الجنس دوماً مع الشرى** - فإن روزا دياموند يجرفها زمن آخر وذكى سرد آخر ويمكنك أن تسمع - عبر المنظر العظيم للتاريخ الإمبريالى - صدوعاً وعيوباً تتكلم بصوت آخر:

عندئذ بدأت دون أن تزجج نفسها بكان يا ماكان. وسواء كان ذلك صحيحاً أو خاطئاً فقد استطاع أن يرى الطاقة الرهيبة التى كانت تسرى فى القص... وأن هذه الذكري المؤلفة من مواد مختلطة ملخبطة هى فى حقيقة الأمر قلبها ذاته، صورتها... هكذا لم يكن من الممكن التمييز بين الذكريات والرغبات، بين التلفيقات والحقائق الراسخة، لأن روزا دياموند لم تعرف حتى وهى على فراش الموت كيف تنظر إلى تاريخها نظرة مباشرة جريئة^(٦٤).

*لبامباس Pampas: سهول وبراى أمريكا الجنوبية.

** الشرى Sherry: خمر إسبانية الأصل.

وماذا عن جبريل فاريشتا؟ حسن، إنه القذى في عين التاريخ، بقعته العمياء التي لا تدع للتحديقة القومية أن تستقر في المركز. وتتكبر بهيئة الذكورة الكولونيالية ومحاكاتها يتيحان لعيوب التاريخ القومي أن تتكلم بسردٍ مفعمٍ بالتجاذب والاختلاط. بيد أن هذه الشعوذة السردية على وجه التحديد هي ما يؤسس لإعادة دخول جبريل إلى بريطانيا المعاصرة. وهو - بوصفه ما بعد كولونيالي متأخر في الزمن - يهْمش كلفة الثقافة القومية ويفرّدها. فهو التاريخ الذي جرى في مكان آخر، وراء البحار - وِحْضوره ما بعد الكولونيالي المهاجر لا يثير نوعاً من الخلط المتجانس للثقافات، بل يفصح عن سرد الاختلاف الثقافي الذي لا يمكن أبداً أن يترك للتاريخ القومي أن ينظر إلى ذاته نظرةً شاملةً وجريئةً نرجسية.

ذلك أن حذية الأمة الغربية هي ظلٌ تناهيها الخاص: الفضاء الكولونيالي الذي يؤدي في جغرافيا الفضاء المتروبولي واسعة الخيال، تكرار أو دعوة المهاجر ما بعد الكولونيالي كيما يغرب كلفة التاريخ. فالفضاء الكولونيالي هو الآن إضافة إلى المركز المتروبولي، وهو يقف مع الغرب في علاقة تبعيةٍ وإلحاقٍ لا تعظم من حضور الغرب بقدر ما تعيد رسم حدوده في تخوم الاختلاف الثقافي المهددة المتوترة، ذلك الاختلاف الذي لا يضيف أبداً، بل يظل على الدوام أقل من أمة واحدة ومزدوجاً.

ومن هذا الانشطار في الزمن وفي السرد تبرز للمهاجر معرفة غريبة وقوية هي معرفة منفصمة وهدامة في آنٍ معاً. ففي هيلته كجبريل رئيس الملائكة، يرى جبريل فاريشتا تاريخ المتروبوليس الكتيب: حاضرها الغاضب المليء بالأقنعة وضروب المحاكاة الساخرة، وهي تتلوى وتكاد تختلق بعبء ماضيها الذي لم ترفضه ولا يمكنها أن تتحمله، محمقة في كآبة مستقبلها التمس، ٦٥ ومن سرد روزا دياموند الفاقد للمركز دون أن تزعج نفسها بكان ياً ما كان، يغدو جبريل - وإن يكن على نحوٍ جنوني - مبدأً تكرر ساخط:

هؤلاء الإنجليز الضعفاء! - ألم يخطر لهم أن تاريخهم
سيعود لينتابهم كالشبح؟ - المحلي هو شخص مضطهد
حلمه الدائم أن يغدو المضطهد (فانون) سوف يجعل
هذه الأرض جديدة. إنه جبريل، رئيس الملائكة.. وأنا
عائد. (٦٦)

فإذا ما كان الدرس الذى يعلمنا إياه سرد روزا هو أن الذاكرة القومية هي على الدوام موضع هجنة التواريخ وانزياح السرديات، فإن جبريل- المهاجر الساخط- هو من يأتي عبره إدراكنا لتجاذب الاختلاف الثقافى: فالإفصاح عبر التباين واللاتكافؤ هو ما يبنى سرديات تعيين الهوية، وجميع أفعال الترجمة الثقافية.

كان ملتصقاً بالخصم، وقد التفت ذراعاً أحدهما حول جسد الآخر، فم لفم، رأسٌ لذيل.... لا مزيد من هذه الالتباسات التى تحدثها إنجلترا: تلك الضروب من الخلط التوراتى - الشيطانى... فى القرآن ١٨ : ٥٠، الأمر واضح وضوح النهار.... كم هو علمى أكثر، ويمكن فهمه تماماً... إبليس/ الشيطان نصير لظلام، جبريل نصير النور... آه يا أشد المدن شيطانيةً وخداة... حسن إذن، مشكلة الإنجليز هي، هي - فى كلمة يلفظها جبريل بوقار، كلمة هي الدالول الطبيعى أكثر من أى دالول آخر على الاختلاف الثقافى... مشكلة الإنجليز هي... بكلمة واحدة... مناخهم^(٦٧).

المناخ الإنجليزى

أن نختتم بالمناخ الإنجليزى يعنى أن نثير، فى آنٍ معاً، أشد دواليل الاختلاف القومى تغيراً ومحايثة. فهو يحرض ذكريات الأمة العميقة المنحوتة فى الطباشير والحجر الكلسى، فى التلال المحشوة كما للحاف، والسبخات المهددة بالريح، والبلدات الهادئة حيث تنتصب الكاثدرائيات، وذلك الركن من أرضٍ أجنبية هي إنجلترا الأبدية. وهو يحيى أيضاً ذكريات نظيره أو صنوه الشيطانى: حرّ الهند وغبارها، فراغ إفريقيا المعتم، العماء المدارى الذى كتب له أن يكون استبدادياً وجامحاً مما جعله جديراً بأن تحقق فيه المهمة الحضارية. بيد أن هذه الجغرافيات واسعة الخيال والتى طالت بلداناً وإمبراطوريات هي جغرافيات راح يعتريها التغير، وتلك الجماعات المتخيلة التى عرفت على حدود الأمة ذات الصوت الواحد راحت تغنى بأصوات مختلفة. وإذا ما كنت قد بدأت بتبعثر الشعب عبر البلدان، فإننى أود أن أختتم بتجمعهم فى المدينة، بعودة ما هو شتاتى، بما بعد الكولونيالى، بـ أغانى هاندزورث، بلندن رشدى التى أضفيت عليها الصفة المدارية، وأعيدت تسميتها باسم غريب هو إيلوون ديوون فى تنكر المهاجر: فإلى المدينة يأتى المهاجرون، والأقليات، والشتات كيما يغيروا تاريخ

الأمة . وإذا ما كنتُ قد أُشرتُ إلى أن الشعب يبرز في تناهي الأمة، راسماً حدود الهوية الثقافية، ومُنتجاً خطاب الأقاليم والزمنيات الاجتماعية ذا الحدّ المزدوج، فإنّ المدينة، في الغرب- وعلى نحوٍ متزايدٍ في غير مكان- هي التي توفر الفضاء الذي تؤدي فيه تعيينات الهوية البلاغية وحركات الشعب الاجتماعية الجديدة . كما أن المدينة- في زماننا- هي المكان الذي يختبر فيه ارتباك العيش بأشدّ ما يكون الاختبار.

ما حاولته في تلك السرديات التي طعّمتُ بها فصلي هذا ليس نظريةً عامةً، بل توتراً مُنتجاً معيناً يسمّ ارتباك اللغة في مواقع متنوعةٍ من العيش . ولقد اختبرت عدم الاستقرار الخفي لدى فانون والأزمة المتوازية لدى كريستيفا والسرد المتباين اللامتكافئ لدى حكواتي بنجامين الحديث لا لأشير إلى نوع من الخلاص، بل إلى بقاء ثقافي غريب يجترحه الشعب . فالعيش على تخوم التاريخ واللغة، وعلى حدود العرق والجنس، هو ما يتيح لنا أن نكون في موقعٍ يسمح بترجمة ما بينها من ضروب الاختلاف إلى نوعٍ من التضامن . وأودُّ أن أختم بشذرةٍ كثيراً ما ترجمتُ من مقالة وولتر بنجامين مهمة المترجم . وأملّي أن تقرّأ هذه الشذرة الآن من حافة الأمة، وعبر معنى المدينة، ومن هامش الشعب، وفي تشتيت الثقافة العابر للأمم:

كيما ترتبط شظايا إناء بعضها مع البعض الآخر لا بدّ أن تتبع إحداها الأخرى بأدقّ التفاصيل دون أن يكون ثمة حاجة لأن تتشابهها . وبالمثل، فإن على الترجمة- بدلاً من أن تجعل نفسها مشابهة لمعنى الأصل- أن تصوغ ذاتها، بحبٍ وبالتفصيل، تبعاً لطريقة معنى الأصل، كيما تجعلهما كليهما قابليين للإدراك بوصفهما الشظايا المكسورة للغة أكبر، شأنها شأن الشظايا التي هي الأجزاء المكسورة من إناء^(٦٨) .

هوامش الفصل الثامن:

- ١- في ذكرى بول موريتز ستريمل (١٩١٤-١٩٨٧): بفورزايم - باريس - زيوريخ - أحمد أباد - بوماي - ميلانو - لوغانو.
- ٢- أورده إدوارد سعيد في كتابه *بعد السماء الأخيرة*، (لندن: فابر، ١٩٨٦).
- ٣- إننى معتن للتاريخ العظيم الذى كتبه إريك هوسباوم عن القرن التاسع عشر الطويل، خاصة عصر رأس المال ١٨٤٨ - ١٨٧٥ (لندن: وايدنفيلد ونيكلسون، ١٩٧٥) وعصر الأمبراطورية ١٨٧٥ - ١٩١٤ (نفس مكان النشر). انظر خاصة بعض الأفكار الموحية حول الأمة والهجرة فى الفصل السادس من المجلد الأخير.
- ٤- E. Said, *The World, The Text and The Critic* (Cambridge, Mass Harvard University Press, 1983), P.39.
- ٥- F. Jameson, "Third World literature in the era of multinational capitalism", *Social Text* (Fall 1986), P. 69 and passim
- ٦- J. Kristeva, "A new type of intellectual: the dissident", in T. Moi (ed.) *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell, 1986), P. 298.
- ٧- E. Said, "Opponents, audiences, constituencies and community", in H. Foster (ed.) *Postmodern Culture* (London: Pluto, 1983), P. 145.
- ٨- B. Anderson, "Narrating the nation", *The Times Literary Supplement*.
- ٩- P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed, 1986), P.17.
- ١٠- E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), P.56.
- ١١- ibid, P.38.
- ١٢- L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx* (London: Verso, 1972), P.78.
- ١٣- M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, C. Emerson and M. Holquist (eds), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), P. 31.

- ibid, P.34. -١٤
- ibid, P. 36 and Passim. -١٥
- ibid, PP. 47-9. -١٦
- S. Freud, "The "uncanny"", Standard Edition, XVII, J. Strachy (ed.) (London: -١٧
The Hogarth Press, 1974), P. 234. See also PP. 236, 247.
- J. Barrell, English Literature in History , 1730 - 1780 (London: Hutchinson, -١٨
1983).
- H.A.Baker, Jr, **Modernism and the Harlem Renaissance** (Chicago: Chicago -١٩
University Press, 1987), esp. chs 8 - 9.
- Barrell, **English Literature**, P. 78. -٢٠
- ibid, P.203. -٢١
- Baker, **Modernism**, P.77. -٢٢
- R. Price, **Maroon Societies**, quoted in Baker, **Modernism**, P.77. -٢٣
- C. Lefort, **The Political Forms of Modern Society** (Cambridge: Cambridge -٢٤
University Press, 1986), PP. 212 - 14.
- A. Giddens, **The Nation State and Violence** (Cambridge: Polity, 1985), P.216. -٢٥
- N. Poulantzas, **State, Power, Socialism** (London: Verso, 1980) P.113. -٢٦
- R. Williams, **Problems in Materialism and Culture** (London: Verso, 1980), P.43. -٢٧
- ولا بد أن أشكر البرفسور ديفيد لويد من جامعة كاليفورنيا، بيركلي، إذ ذكرني بمفهوم وليامز المهم هذا.
- E. Said, "Representing the colonized", **Critical Inquiry**, vol. 15, no.2 (winter -٢٨
1989), P.225.
- S. Freud, "Civilization and its discontents", **Standard Edition** (London: The Ho- -٢٩
garth Press, 1961), P. 114.
- ibid. -٣٠

31- J.- F. Lyotard and J. -L. Thebaud, **Just Gaming** , W. Godzich (trans.) (Manchester: Manchester University Press, 1985), P. 41.

32- C. Lèvi - Strauss, **Introduction to the Work of Marcel Mauss**, F. Baker (trans.) (London: Routledge, 1987).

إنّ مارك كوزينس هو الذي لفت انتباهي إلى هذا النص المهم. انظر مراجعته له في :

New Formation, no.7 (Spring 1989).

أما ما يلي فهو عرض لسجل ليفي شتراوس يمكن للقارئ أن يجده في القسم ١١ من الكتاب في الصفحات ٢١ - ٤٤ .

33- M. Foucault, **Technologies of the Self**, H. Gutman et al. (eds) (London: Tavistock, 1988).

34- ibid, PP. 151 - 154.

ولقد اختصرتُ السجل علي النحو الذي يلائمني.

35- L. Althusser, **Reading Capital** (London: New Left Books, 1972), PP.122-32.

لقد اصطّلتُ، بما يلائمني، مقبوساً مركباً تركيباً من توصيفات متعددة لألتوسر يوصّف بها المفاعيل الإيديولوجية للتاريخانية.

36- Foucault, **Technologies**, PP. 162-3.

37- F. Fanon, **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969).

مقبوساتي وإحالاتي هي من الصفحات 174 - 190 .

38- J. - F. Lyotard, **The Postmodern Condition**, G. Bennington and B. Massumi (trans) (Manchester: Manchester University Press, 1948), P.22.

39- J. Kristeva, "Women's time", in T. Moi (ed) **The Kristeva Reader** (Oxford: Blackwell, 1986), PP. 187 - 213.

هذه الفقرة كُتبت استجابةً للأسئلة الملحّة التي طرحها عليّ كلّ من نانديني وبراميندا في حلقة البروفسور تشومي غابرييل حول الثقافات التوفيقية، في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس.

Anderson, "Narrating the nation", P.35. -٤٠

J. Derrida, *Of Grammatology*, G.C. Spivak (trans.) (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, PP. 144-5. -٤١

ibid., P. 145. -٤٢

R. Gasché , *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass(Harvard University Press 1986), P. 211. -٤٣

Kristeva, "Women's Time", P.210. -٤٤

وأشير هنا أيضاً إلى مجال يوجد في الصفحة ٢٩٦ .

-٤٥ جميع المقبوسات هي السيناريو المصور لـ أغاني هاندزورث، الذي قُدِّمَ لي بسخاء من قبل

Black Audio and Film Collective.

B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), P. 30. -٤٦

ibid., P. 132. -٤٧

ibid. -٤٨

ibid. -٤٩

Levi - Strauss, *Work of Marcel Mauss*, P. 58. -٥٠

E. Renan, "What is a nation?", in H. K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration* -٥١
(London and New York: Routledge, 1990), P. 19.

ibid., P. 11. -٥٢

Lefort, *Political Forms*, P. 303. -٥٣

W. Benjamin, "The storyteller", in *Illuminations*, H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75. -٥٤

live - Strauss, *Work of Marcel Mauss*, P. 35.

-٥٥

W. Benjamin, "The task of the translator", *Illuminations*, H. Zohn (trans.) (London: Cape, 1970), P. 75.

-٥٦

ibid, For a most useful survey of the issue see Tejaswini Nirangana, *History, Post - Structuralism and the Colonial Context: Sitting Translation* (Berkeley: California University Press, 1992).

-٥٧

N. Abraham and M. Torok, "Introjection-Incorporation", in S. Lebovici and D. Widlocher (eds) *Psychoanalysis in France* (New York: International University Press, 1981), P. 10.

-٥٨

J. Berger, *A Seventh Man* (Harmondsworth: Penguin, 1975).

-٥٩

ولقد قمت بتركيب هذا المقطع من مقبوسات مبعثرة في أمكنة متفرقة من النص.

ibid., P. 216.

-٦٠

S. Freud, "Group psychology and the analysis of the ego", *Standard Edition*, XVIII (London: The Hogarth press, 1961), P. 119.

-٦١

S. Rushdie, *The Satanic Verses* (New York: Veking, 1988), P. 343.

-٦٢

ibid., P. 130.

-٦٣

ibid., PP. 145, 153.

-٦٤

ibid., P. 320.

-٦٥

ibid., P. 353.

-٦٦

ibid., P. 354. لقد بدلت قليلاً في هذا المقطع كيما يتلاءم مع تسلسل السجال الذي أقدمه.

-٦٧

٦٨- لقد قام كل من تيموثي باتي وأندرو بنجامين بترجمة هذا المقطع الذي كثيراً ما تمت مناقشته، وما أريد أن أُلح عليه هو شكل من الإفصاح عن الاختلاف الثقافي يوضحه بول دي مان في قراءته للصورة المعقدة التي يرسمها بنجامين للأمفورة أو القارورة اليونانية ذات العنق الضيق والعروتين: ما يقوله [بنجامين] ليس أن الشظايا تشكل كلاً، بل يقول إن الشظايا هي شظايا، وأنها تبقى متشظية أساساً، إنها تتبع واحدتها الأخرى كنائياً، ولا تشكل كلاً على الإطلاق.

P.de Man, *The Resistanc of Theory* (Manchester: Manchester Univesity Press, 1986), P. 91.

ما بعد الكولونيالي وما بعد الحديث سؤال الفاعلية

إنَّ مبدأ عدم التعيين هو بالنسبة للبعض منا ما يجعل
حرية الإنسان الواعية أمراً قابلاً للفهم.

جاك ديريدا، "My chances"/"Mes cances" (١)

بَقَاءُ الثَّقَافَةِ

يمثل النقد ما بعد الكولونيالي شهادةً على قوى التمثيل الثقافي المتفاوتة واللامتكافئة المنخرطة في نزاع على السلطة السياسية والاجتماعية ضمن النظام العالمي الحديث. والمنظورات ما بعد الكولونيالية تنبثق من الشهادة الكولونيالية التي تقدّمها بلدان العالم الثالث وخطابات الأقليات ضمن التقسيمات الجغرافية السياسية إلى شرق وغرب، شمال وجنوب. وهي منظورات تتدخل في الخطاب الإيديولوجية التي طلعت بها الحداثة وحاولت أن تصفى معيارية هيمنية على ما بين الأمم، والأعراق، والجماعات، والشعوب من تطوّر متفاوت وتواريخ متباينة، غالباً ما تكون في وضع غير موات. وهي منظورات تصوغ ما تقوم به من ضروب إعادة النظر النقدية في قضايا الاختلاف الثقافي، والسلطة الاجتماعية، والتمييز السياسي كما تكشف عن لحظات التناحر والتجاذب ضمن عقلّات الحداثة. بل إنَّ بمقدورنا أن نسخر يورغن

هابرماز لمقاصدنا ونساجل أيضاً بأن المشروع ما بعد الكولونيالى يسعى - على المستوى النظرى العام - لأن يستكشف تلك الحالات المرضية الاجتماعية - ضياع المعنى، وحالات الشذوذ والخروج على القياس- التى لم تعد تكتفى بأن تتجمع حول التناحر الطبقي، بل راحت تتفرق متحولة إلى طوارئ وعوارض تاريخية مبعثرة على نطاق واسع (٢).

هذه العوارض غالباً ما تشكل الأسس التاريخية الضرورية لبلورة إستراتيجيات التحرر والانعتاق المتسمة بالقوة والقدرة، ولإبراز التناحرات الاجتماعية الأخرى. فما تقتضيه إعادة تشكيل خطاب الاختلاف الثقافى لا يقتصر على تغيير المحتويات والرموز الثقافية، ذلك أن الانزياح ضمن ذات الإطار الزمنى للتمثيل غير كافٍ أبداً. وما تقتضيه إعادة التشكيل تلك هو إعادة نظر جذرية فى الزمنية الاجتماعية التى يمكن أن تكتب فيها التواريخ العارضة أو الطارئة، وإعادة إفصاح عن الدالول الذى يمكن أن تنقش فيه الهويات الثقافية. والحالة الطارئة أو العارضة - بوصفها الزمن الدال على استراتيجيات هيمنية مضادة - ليست احتفاءً بـ النقص أو الزيادة أو بسلسلة من الأنطولوجيات السلبية التى تؤيد ذاتها. فمثل هذه الحالة من عدم التعيين هى علامة على الفضاء المتصارع إنما المنتج الذى تبرز فيه اعتبارية دالول التدليل الثقافى ضمن حدود الخطاب الاجتماعى المنظمة والمستقرة.

وبهذا المعنى الصحى والمفيد، فإن سلسلة من النظريات النقدية المعاصرة تشير إلى أن أولئك الذين عانوا عذاب التاريخ - إخضاعاً، وسيطرةً، وشتاتاً، وانزياحاً - هم الذين نتعلم منهم أبقي دروس العيش والتفكير. بل إن ثمة اقتناعاً متنامياً بأن تجربة الهامشية الاجتماعية - كما تظهر فى أشكال ثقافية خارجة على الناموس - هى تجربة فاعلة ومؤثرة تغير استراتيجياتنا النقدية. فهى تدفعنا لأن نواجه مفهوم الثقافة خارج objets d'art أو أبعد من ناموسية فكرة الجماليات، وأن ننكب على الثقافة بوصفها إنتاجاً للمعنى والقيمة ناقصاً وغير متكافئ، غالباً ما يكون مشكلاً من حاجات وممارسات متباينة منتجة فى فعل البقاء الاجتماعى. فالثقافة تخلق نصية رمزية، وتعطى الحياة اليومية المولدة للاغتراب نفحة من الذاتية، ووعداً باللذة. ونفاذ ثقافات

البقاء لا يجرى في الـ *musée imaginaire* المنظم للثقافات القومية بما تزعمه من استمرارية ماضٍ أصيل وحاضرٍ حيٍّ، سواء كان مقياس القيمة هذا محفوظاً في تقاليد الرومانتيكية القومية العضوية أو في تلك الأجزاء ذات النزعة الكونية من الكلاسيكية.

والثقافة بوصفها استراتيجية بقاء هي عابرة للقوميات وترجمية في الوقت ذاته. فهي عابرة للقوميات لأن الخطابات ما بعد الكولونيالية المعاصرة متجذرة في تواريخ نوعية ومخصصة من الانزياح الثقافي، سواء كانت هذه التواريخ الممر الأوسط للعبودية والعقود المؤقتة، أو الرحلة إلى الخارج التي قامت بها الرسالة الحضارية، أو الهجرة العالمية المحفوفة بالمخاطر إلى الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، أو حركة اللاجئين السياسيين والاقتصاديين ضمن العالم الثالث وخارجه. وهي ترجمية لأن هذه التواريخ من الانزياح المكاني - المترافقة الآن مع المطامح الإقليمية لتكنولوجيات الإعلام العالمية تجعل مسألة الكيفية التي تمارس بها الثقافة التدليل، أو مسألة ما تدلّ عليه الثقافة ككلمة، قضية معقدة بالفعل.

لقد غداً أمراً حاسماً أن نميز بين المظهر الخارجي المتشابه للرموز عبر تجارب ثقافية متعددة: أدب، فن، موسيقا، حياة، موت - وبين الخصوصية الاجتماعية التي تسم كل ضرب من ضروب إنتاج المعنى هذه إذ يسرى ضمن مواقع سياقية ومنظومات اجتماعية مخصصة من مواقع ومنظومات القيمة. فما يسم التحول والتغير الثقافي من بعد عابر للقوميات: هجرة، شتات، انزياح، إعادة تموقع - يجعل سيورة الترجمة الثقافية شكلاً معقداً من التدليل. فما عاد من الممكن الإحالة بسهولة إلى خطاب الأمة، أو الشعوب، أو التراث الشعبي الأصيل، ذلك الخطاب الطبيعي (أو المطبوع) والموحد، أو تلك الأساطير التي هي جزء لا يتجزأ من خصوصية الثقافة. والمزية العظيمة لهذا الموقع - وإن تكن مزية نازعة للاستقرار - هي أنه يجعلك تدرك على نحو متزايد أن الثقافة مبنية بناءً وأن التراث مبتدع ومبتكر.

والمنظور ما بعد الكولونيالي - كما طوره مؤرخو الثقافة ومنظرو الأدب - يفترق عن تقاليد سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية. فهو يحاول، بوصفه نمطاً من أنماط التحليل، أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو المحلية التي تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل والتضاد. كما يقاوم المنظور ما بعد الكولونيالي تلك المحاولات التي ترمي إلى إقامة أشكال كلية من التفسير. وهو يدفع

إلى تبين الحدود الثقافية والسياسية المعقدة القائمة عند تلاقى هذين العالمين السياسيين اللذين غالباً ما يكونان متقابلين ومتضادين.

إن موقع القيمة الثقافية الهجين هذا - العابر للقوميات والترجمى - هو المكان الذى يحاول منه المثقف ما بعد الكولونيالى أن يبلور مشروعاً تاريخياً وأدبياً. وقناعتي المتنامية أن ضروب التواجه والتفاوض بين المعانى والقيم المتباينة ضمن النصية الكولونiale، وخطاباتها الحكومية وممارساتها الثقافية، قد استشرفت، avant la letter، كثيراً من إشكاليات التدليل وإطلاق الأحكام مما درجت مناقشته فى النظرية المعاصرة، مثل التجاذب، والإعصال، وعدم التعيين، ومسألة الانغلاق الخطابى، وما يعترى الفاعلية من تهديد، والمكانة التى تحتلها القصديّة، والتحدى الذى يواجه المفاهيم ذات الطابع الكلى، وذلك لى نذكر بعضاً قليلاً وحسب من هذه الإشكاليات.

وبصورة عامة، فإن ثمة حدائة كولونiale مضادة تعمل عملها فى ركازات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التى نشأت منها الحدائة الغربية فتسائل التاريخانية التى تربط عن طريق المشابهة والقياس، وفى سرد خطى، بين الرأسمالية المتأخرة وما تبديه ما بعد الحدائة من أعراض التشظى، والصور الزائفة، والخلائط. فهذا الربط لا يفسر تلك التقاليد التاريخية الخاصة بالعرضية الثقافية وعدم التعيين النصى (بوصفهما قوتين من قوى الخطاب الاجتماعى) مما تولد فى محاولة إنتاج ذات كولونiale أو ما بعد كولونiale مستنيرة، الأمر الذى يغير، فى السياق، من فهمنا لسرد الحدائة وقيم التقدم.

تقتضى الخطابات النقدية ما بعد الكولونiale أشكالاً من التفكير الديالكتيكى لا تنكر أو تلغى الآخريّة (المغايرة) التى تشكّل الميدان الرمزي لكل من التعيين النفسى والاجتماعى للهوية. فما يمثله الناقد ما بعد الكولونiale من تباين القيم والأولويات الثقافية وعدم تكافئها لا يمكن تطويعه ضمن نظريات النسبية أو التعددية الثقافية. بل إن ما تنطوى عليه مثل هذه التواريخ المتباينة من طاقة ثقافية كامنة هو الذى قاد فريدريك جيمسون إلى إدراك ما فى النقد ما بعد الكولونiale الذى يمارسه روبرتو ريتامار من إضفاء للطابع الأسمى على الأوضاع القومية. وليس هذا ضرباً من استغراق الخاص فى العام وامتصاصه فيه، ذلك أن فعا، الإفصاح عن الاختلافات

الثقافية هو ذاته ما يدعونا إلى مساءلة الآخر بقدر ما يدعونا إلى الاعتراف به... فلا يختزل العالم الثالث إلى آخر للغرب متجانس، ولا... يحتفى احتفاءً فارغاً بما في الثقافات الإنسانية من تعددية مذهشة (٣).

والحال، أننا نجد الأسس التاريخية لمثل هذا التقليد الفكرى فى دافع إعادة النظر الذى يترك أثره البالغ على كثير من المفكرين ما بعد الكولونىاليين. فقد لاحظ سى.ل. ر. جيمس مرة - فى محاضرة عامة - أن الامتياز ما بعد الكولونىالى يتمثل فى إعادة تأويل وإعادة كتابة أشكال ومفاعيل وعى كولونىالى سابق انطلاقاً من تجربة الانزياح الثقافى اللاحقة التى تسم توارىخ المتروبوليس الغربى القريبة، ما بعد الحرب. كما نجد سيرورة مماثلة من الترجمة الثقافية، وإعادة التقويم، واضحة فى تقويم إدوارد سعيد للاستجابة أو الرد القادم من مناطق ما بعد كولونىالية متباينة بوصفه محاولة مفعمة بطاقة هائلة ترمى إلى الانخراط مع العالم المتروبولى فى جهد مشترك من إعادة نقش، وإعادة تأويل، وتوسيع مواقع التوتر ومناطق التنازع مع أوروبا (٤).

كيف يغير تفكيك الدالول، والإلحاح على عدم التعيين فى الأحكام الثقافية والسياسية، ذلك المعنى الذى نعطيه لذات الثقافة والفاعل التاريخى الذى يقوم بالتغيير؟ وإذا ما كنا قد نازعنا السرديات الكبرى، فما الزمنيات البديلة التى نخلقها كيما نفصح عن توارىخ العرق، والجنس، والطبقة، والأمة التى هى توارىخ متباينة (جيمسون)، وطباقية* (سعيد)، ومتقاطعة (سبيفاك) ضمن ثقافة عابرة للقوميات على نحو متزايد؟ هل نحتاج لأن نعيد التفكير بالمصطلحات التى نتصور بواسطتها الجماعة، والمواطنة، والجنسية القومية، وأخلاقيات الانتماء الاجتماعى؟

* الطباقية contrapuntal: مصطلح شائع لدى إدوارد سعيد. وهو مصطلح مستمد من الموسيقى، حيث يشير إلى الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر بغية إنتاج المعنى الموسيقى، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان إنه فى حالة تضاد مع لحن آخر. وفى النقد العربى القديم، يشير الطباق إلى علاقة تضاد دلالى بين الكلمات، لكن جذر الفعل يعنى أيضاً التماثل، والتشابه، والتراسل. يقول إدوارد سعيد موضحاً معنى الطباقية: حين نعود بالنظر إلى الأرشيف الإمبريالى، نأخذ بقراءته من جديد لا واحدياً، بل طباقياً، بوعى متآين للتاريخ المتروبولى الذى يتم سرده وتلك التوارىخ الأخرى التى يعمل ضدها (ومعها) الخطاب المسيطر. فى النقطة الطباقية للموسيقى العريقة الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأى منها دور امتيازى إلا بصورة مشروطة مؤقتة، ومع ذلك يكرن فى التعدد النغمى الناتج تلازم ونظام، تفاعل منظم يشق من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ لحنى صارم أو شكلى يقع خارج العمل.

تقدّم القراءة المشهورة بحقّ التي قام بها فريدريك جيمسون في كتابه اللاوعي السياسي لرواية كونراد لورد جيم مثلاً مناسباً على ذلك النوع من القراءة ضدّ التيار مما يقتضيه التأويل ما بعد الكولونيالي، حين تواجهه محاولات إلغاء التقاطع النوعي، أو الفرجات البيديّة النوعية، التي يتلفّظ من خلالها النصّ الكولونيالي باستنطاقاته ونقده الطباقى. فجيمسون، إذ يقرأ سرد كونراد وتناقضاته الإيديولوجية على أنها واقعية محذوفة أو ملغاة... مثل *Aufhebung* هيغلي^(٥)، إنّما يمثل التجاذبات الأساسية التي تسم ما هو أخلاقي (الشرف/الإثم) وما هو جمالي (ما قبل حديث / ما بعد حديث) على أنها العودة المجازية الأليغورية للنصّ الفرعى الملموس اجتماعياً مما يميّز عقلنة وتشبيء أواخر القرن التاسع عشر. غير أنّ ما تخفق في تمثيله على نحو وافٍ أليغورية جيمسون الألمعية التي تميّز الرأسمالية المتأخّرة هو - فى لورد جيم على سبيل المثال - ذلك التوجّه الكولونيالي النوعي للمعضلة السردية المحتواة فى التكرار المتجاذب والوسواسى لعبارة «كان واحداً منّا» بوصفها المجاز الرئيسى الذى يعبر عن التعيين الاجتماعى والنفسى للهوية فى النصّ بأكمله. فتكرار كان واحداً منّا يكشف الهوامش الهشة لمفهومى المدنيّة الغربية والجماعة الثقافية وقد تعرّضا للضغط والشدة الكولونىاليين، حيث يطالب بجيم فى اللحظة التي يتهدده فيها خطر أن يكون منبوذاً، أو ليس واحداً منّا. ومثل هذا التجاذب الخطابى فى القلب من قضية الشرف والواجب لدى الخدمة الكولونىالية يمثل حدية، إن لم يكن نهاية، المثل الأعلى (والإيديولوجيا) الذكوريين والبطوليين المميزين للانتماء الإنجليزى الإمبريالى المعافى، تلك البقع الوردية على الخارطة التي أعتقد كونراد أنّها قد أنقذت فعلاً بكونها حكرًا على الاستعمار الإنجليزى، ذلك الاستعمار الذى يخدم فكرة المجتمع المدنى الغربى العظيمة، ومثله الأعلى.

إنّ النقد ما بعد الكولونيالي - إذ يعيد نقش العلاقات الثقافية بين عوالم التناحر الاجتماعى - إنّما يفعل ضمن مصطلحاته وتقاليده مثل هذا النوع من القضايا. فالجدالات الجارية فى ما بعد الحداثة تسائل مكر الحداثة - مفارقاتها الساخرة التاريخية، زمنيّاتها المتفارقة، تناقضاتها فيما يتعلّق بالتقدّم، ما تبديه من معضلة فى التمثيل - غير أنّه لمّا يغيّر تغييراً عميقاً فى قيم هذه الضروب من الاستنطاق، وفى أحكامها، أن تفتّح على السجال الذى يرى أنّ من غير الممكن تصوّر تواريخ المدنىات

المتروبولية دون إثارة السوابق الكولونيالية الهمجية التي ارتكبت باسم مثل المدنية العليا ، والذي يرى أيضاً، وبصورة ضمنية، أن لغة الحقوق والواجبات، التي هي لغة أساسية جداً بالنسبة لأسطورة الشعب الحديثة، يجب أن تساءل انطلاقاً من المكانة القانونية والثقافية الشاذة القائمة على التفرقة والتمييز التي تخصص للسكان المهاجرين، والشتاتيين، واللاجئين. ذلك أن من المحتوم أن يجد هؤلاء أنفسهم على الحدود بين الثقافات والأمم، على الطرف المقابل للقانون في معظم الأحيان.

ومما يدفعنا إليه المنظور ما بعد الكولونيالي أن نعيد التفكير بضروب الضيق الشديد التي يتسم بها معنى الجماعة الثقافية الليبرالي القائم على الإجماع والتواطؤ. فهو يلح على أن الهوية الثقافية والسياسية تبنى عبر سيرورة من التغيرات. فمسائل العرق والاختلاف الثقافي تدخل في قضايا الجنس والجنسية وتزيد في تحديد التحالفات الاجتماعية القائمة على الطبقة والاشتراكية الديمقراطية. لقد ولى على نحو دراماتيكي زمن تمثل الأقليات واستيعابها في الأفكار الكلية والعضوية عن القيمة الثقافية. وتحتاج لغة الجماعة الثقافية لأن يعاد التفكير بها من منظور ما بعد الكولونيالي، في حركة شبيهة بالتحول العميق الذي اعتري لغة الجنس، والذات، والجماعة الثقافية، بتأثير النسويين في سبعينيات القرن العشرين وجماعة الشاذين في ثمانينياته.

إن الثقافة لتغدو ممارسة للبقاء والإضافة مقلقة ومولدة للاضطراب - بين الفن والسياسة، والماضي والحاضر، والعام والخاص - بقدر ما تشكل كينونتها المتألقة لحظة لذة، أو تنوير، أو تحرر. والحال، أن مثل هذه المواقع السردية هي الأمكنة التي يسعى الامتياز ما بعد الكولونيالي لأن يؤكد منها على بعد تعاوني جديد ويوسعه، سواء ضمن هوامش الفضاء - الأمة أو عبر الحدود بين الأمم والشعوب. واستخدام النظرية ما بعد البنيوية ينبع من هذه الحداثة المضادة ما بعد الكولونيالية. فأنا أحاول أن أمثل هزيمة معينة، أو حتى استحالة معينة، منى بها الغرب في إقراره وشرعنته فكرة الاستعمار. ولقد حاولت، مدفوعاً بتاريخ هوامش الحداثة التابع - لا بإخفاقات التمركز على اللوغوس - أن أعيد النظر - بعض الشيء - فيما هو معروف، وأن أعيد تسمية ما بعد الحديث من موقع ما بعد الكولونيالي.

أزمة جديدة

يتسم موقع النطق الذي تنطلق منه الدراسات الثقافية المعاصرة بأنه معقد وإشكالي على حد سواء. فهو يحاول أن يؤسس سلسلة من خطابات الخرق التي تمت بلورة استراتيجياتها حول مواضع التمثيل غير المتكافئة حيث ثمة تاريخ من التمييز وسوء التمثيل مشترك بين النساء، والمثليين، ومهاجري العالم الثالث، على سبيل المثال. غير أن الدوايل التي تبنى مثل هذه التواريخ والهويات - مثل الجنس، والعرق، وورهاب المماثل، وشتات ما بعد الحرب، واللاجئين، والتقسيم الدولي للعمل، وهلم جرا - لا تختلف من حيث محتواها وحسب وإنما غالباً ما تنتج منظومات من التدايل متنافسة وتنكب على أشكال متميزة من الذاتية الاجتماعية. وكما يقدم النقاد المعاصرون مخيالاً اجتماعياً قائماً على الإفصاح عن لحظات التاريخ والثقافة المتباينة، بل المتفارقة، فإنهم يلجئون إلى زمنية الاستعارة اللغوية التي هي زمنية خاصة. ويبدو الأمر كما لو أن اعتبارية الدالول، وعدم تعيين الكتابة، وانشطار ذات النطق، هذه المفاهيم النظرية، تقدم أشد التوصيفات فائدة فيما يتعلق بتشكيل الذوات الثقافية ما بعد الحديثة.

هاهو كورنيل ويست يعمل نوعاً من التفكير القائم على مجاز الجزئية* (التشديد لي) في محاولته الكلام على مشاكل التوجه في سياق ثقافة سوداء، راديكالية، ميالة إلى الممارسة :

ثمة فصاحة هائلة توقعها قرعة الطبل الأفريقية وتجعلها
... نتاجاً أميركياً ما بعد حداثي : فلا وجود هنا لذات
تعبّر عن قلق أصلي بل لذات متشظية، منتزعة من
الماضي والحاضر، تنتج نتاجاً متغايراً على نحو
مبتكر.... إنها جزء وشذرة من الطاقات الهدامة لدى
الشبيبة السوداء الفقيرة، تلك الطاقات التي لا بد لها من
أن تتخذ نمطاً ثقافياً من أنماط الإفصاح (٦).

* مجاز الجزئية synecdoch : شكل بلاغي يطلق فيه الجزء ليراد به الكل، وبذا يفهم شيء آخر ضمن الشيء المذكور. وعلى سبيل المثال، فإن الخبز يقوم مقام القوت الذي يتم تناوله كل يوم في العبارة: أعطنا خبزنا كفاف يومنا.

وإذ يكتب ستيوارت هال من منظوره المتشظين، والمهمشين، والخاصين للتمييز العرقي من الفقراء ما بعد التاتشرين، فإنه يسائل وعظية الأرثوذكسية اليسارية،

حيث لا نكف عن التفكير بمنطق سياسي خطي أحادي لا يقبل العكس، مدفوعين بكيان مجرد ندعوه الاقتصاد أو رأس المال الذي يتكشف سائراً نحو نهايته المقررة سلفاً (٧).

وكان قد سبق لستيوارت هال - في كتابه الذي اقتطفنا منه هذا المقطع، أن استخدم الدالول اللغوي كاستعارة لمنطق الإيديولوجيا السياسية المتباين والعارض:

الدالول الإيديولوجي متعدد اللهجات على الدوام، وله وجه جانوس؛ أي أنه من الممكن أن يعاد الإفصاح عنه خطابياً بحيث يبني معاني جديدة، ويتصل بممارسات اجتماعية مختلفة، ويموقع الذات الاجتماعية على نحو مختلف... شأن التشكيلات الرمزية أو الخطابية الأخرى، فإن الإيديولوجيا تجمع عبر مواقع مختلفة بين أفكار واضحة التباين، بل ومتناقضة في بعض الأحيان. ووحدة الإيديولوجيا هي من ذلك النوع المعقد والذي يوضع بين أقواس على الدوام، حيث تخطط معاً عناصر ليس لها أي انتماء ضروري أو دائم. وبهذا المعنى، فإن الإيديولوجيا تنظم على الدوام حول منغلقات اعتباطية وليست طبيعية (٨).

تطرح الاستعارة اللغوية مسألة الاختلاف والتباين الثقافي، وليس فكرة التنوع الثقافي التعددي التي هي فكرة إجماعية ومركزية إثنية. وهذه الاستعارة تمثل زمناً المعنى الثقافي على أنها متعددة اللهجات، من الممكن أن يعاد الإفصاح عنها خطابياً. فهي زمن من أزمنة الدالول الثقافي يخلخل أخلاقيات التسامح الليبرالية وإطار التعددية الثقافية التعددي. وقضية الاختلاف الثقافي تبرز، على نحو متزايد، في لحظات الأزمات الاجتماعية، ومسائل الهوية التي تطرحها هي مسائل متوترة، حيث تدعى الهوية إما من موقع الهامشية أو في محاولة للاستيلاء على المركز: وبذا تكون ex-centric، بالمعنيين*. وهذا ما يصح في بريطانيا اليوم - وبصورة مؤكدة - على الفن والسينما التجريبيين المنبثقين عن اليسار، والمترافين مع تجربة الهجرة والشتات ما بعد الكولونالية، ويفصحان عن استكشاف ثقافي لإثنيات جديدة.

واستعارة هال اللغوية لا تنزع الطابع التاريخي عن سلطة الممارسات التقليدية المعتادة، أي عن علاقة الثقافة بالماضي التاريخي - فتلك اللحظات التي توفر المرسى والملاذ يعاد تقويمها على أنها شكل من الأسبقية - قبل بلا أولوية أو تفوق - تستمد سببته فعاليتها من أنه يعود ليزيح الحاضر، ويجعله متفارقاً. وهذا النوع من الزمنية المتفارقة يحظى بأهمية عظيمة بالنسبة لسياسات الاختلاف الثقافي. فهو يخلق زمناً دالاً لنقش التباين أو التفاوت الثقافي حيث لا يمكن إلغاء الاختلافات أو إضفاء طابع الكلية عليها إذ تشغل الفضاء ذاته على نحوٍ من الأنحاء^(٩). ومثل هذا الشكل الحدي من التعيين الثقافي للهوية وثيق الصلة باقتراح تايلور عقلانية حد أدنى تكون أساساً لأحكام غير متمركزة إثنياً، وعابرة للثقافات. ذلك أن مفعول التباين والتفاوت الثقافي يتمثل في المضي بنا أبعد من المعايير الصورية للعقلانية، وتوجيهنا نحو فعالية الإفصاح الإنساني التي تعطي لقيمة العقلانية معناها^(١٠). (التشديد لي)

وعقلانية الحد الأدنى، بوصفها فعالية الإفصاح التي تجسدها الاستعارة اللغوية، تدخل التبدل على ذات الثقافة من كونها وظيفة أبستمولوجية إلى كونها ممارسة للنطق. وإذا ما كانت الثقافة بوصفها أبستمولوجيا تركز على الوظيفة والقصد، فإن الثقافة بوصفها نطقاً تركز على التدليل والتأسيس، فإذا ما كان الأبستمولوجي ينزع إلى أن يعكس مرجعه أو موضوعه التجريبي، فإن النطق يحاول على نحو متكرر أن يعيد نقش وتموضع الادعاء السياسي بالتفوق والتراتبية الثقافية (أعلى / أدنى، لنا / لهم) في التأسيس الاجتماعي للنشاط الدال. فالأبستمولوجي حبيس الحلقة التأويلية، حبيس توصيف العناصر الثقافية على النحو الذي تنزع فيه إلى كلية من الكليات. أما النطق فهو سيرورة حوارية تحاول أن تتعقب حالات الانزياح وإعادة الاصطفاف التي هي المفاعيل المترتبة على التناحرات والتمفصلات الاجتماعية، وبذا تهدم الأساس المنطقي للحظة الهيمنية وتموقع مواضع هجينة وبديلة من التفاوض الثقافي.

يكشف تحوّل من الثقافي بوصفه موضوعاً أبستمولوجياً إلى الثقافة بوصفها موقع نطقٍ وأداء عن إمكانية أن يكون للمعنى الثقافي أزمنة أخرى (أزمنة ارتجاعية، وأزمنة مسبقة التصور) وفضاءات سردية أخرى (فضاءات استيهامية، وفضاءات استعارية). أما غايتي من تحديد حاضِر النطق في إفصاح الثقافة فهي أن أوفر سيرورة يمكن من خلالها للآخرين الخاضعين للتشيء والمحولين إلى موضوعات أن

يتحولوا إلى ذوات تاريخهم وتجربتهم. والحال، أن لسجالي النظرى هذا تاريخاً وصفيًا فى الأعمال حديثة العهد التى قَدَّما فى الدراسات الأدبية والثقافية كتاب بريطانيون سود وأفرو أميركيين. وعلى سبيل المثال، فإن هورتنس سبيلرز يثير حقل إمكانية النطق كيما يعيد تكوين سرد العبودية:

بقدر ما نعيد فتح منغلق العبودية فإننا نتقدّم بسرعة إلى الأمام نحو ما يرمى إلى مشروع رمزى يسبب الدوار، حيث يتّضح على نحو متزايد أن التركيب الثقافى الذى ندعوه بـ العبودية لم يكن متجانساً أبداً فى ممارساته ومفاهيمه ولا موحداً فيما أسفر عنه من وجوه^(١١).

أما ديبورا مكداول فتساجل- فى قراءتها عمل آن وليامز Dessa Rose - أن زمنية النطق الحاضر وخطاباته... المرتبة على نحو متغاير ومختلط، والتى تتكشف فى السرد، هى التى تمكّن الكتاب من أن يضطلع بقوة بـ نقد الذات ونقد التقابلات الثنائية... ومسائل السياسة وإشكاليات اللغة والتمثيل^(١٢). وذلك فى حين يكتب بول غيلروى عن جماعة الموسيقى السوداء - الرّاب، والدب، والسكراتشغ - تلك الجماعة الحوارية والأدائية، فىرى فيها طريقة لتكوين معنى منفتح للجماعة السوداء فى ضربات الحاضر المتحولة والمتغيرة^(١٣). ومؤخراً، خاض هوستون أ. بيكر الابن سجالاتاً جريئة ضدّ الوعظية الثقافية الرفيعة ودفاعاً عن اللعبة الصوتية جداً، جداً فى (موسيقاً) الرّاب، والتى تبرز باهتزازاتها فى عنوان مقالته Hybridity, the Rap Rac, and the pedagogy of the 1990s (لهجنة، وسلالة الرّاب، وبيداغوجيا تسعينيات القرن العشرين)^(١٤). أما هنرى لويس غيتس الابن، فى تقديمه المتبصر لأنطولوجيا النقد النسوى الأسود، فيصف ضروب التنازع والتفاوض لدى النسويات السوداوات على أنها استراتيجيات ثقافية ونصية تتسم بالقوة لأنّ الموقع النقدى الذى تشغله خالٍ من الاستقطابات المقلوبة التى تقتضيها سياسات الإقصاء المضادة:

ليس لديهن أى هاجس لأن يتوصّلن إلى أية صورة ذاتية أحادية، أو إلى سنّ القوانين التى تحدد من يمكنه أن يتكلم فى هذا الموضوع ومن لا يمكنه، أو إلى حراسة الحدود بين نحن وهم^(١٥).

وما يلفت الانتباه بشأن التركيز النظرى على حاضر النطق بوصفه استراتيجية خطابية تحررية هو ما يطرحه من أن الإفصاح عن التعيينات الثقافية البازغة للهوية يتم على الحافة الحدية للهوية، فى ذلك المنغلق الاعتبارى، تلك الوحدة . . . بين أقواس (هال) مما تؤدّيه الاستعارة اللغوية على نحو شديد الوضوح. فالنقاد ما بعد الكولونىاليين والسود يطرحون أشكالاً من الذاتيات المتنازعة القادرة على محو سياسات التقابل الثنائى، تلك السياسات التى هى مقلوب السياسات الإقصائية (غيتس). وبذا، نجد أن ثمة محاولة لبناء نظرية فى المخيال الاجتماعى لا تتطلب ذاتاً تعبر عن قلق أصلى (ويست)، أو صورة ذاتية أحادية (غيتس)، أو انتماء ضرورى دائم (هال). وبذا، يغدو العارض والحدى زمنى وفصائى التمثيل التاريخى لذوات الاختلاف الثقافى فى النقد ما بعد الكولونىالى.

إن ما يؤدّيه حاضر النطق - المتفارق ومتعدد اللهجات - من تجاذب هو ما يُنتج الغاية التى تتوخاها الرغبة السياسية، ما يدعو هال بـ المنغلق الاعتبارى، على شاكلة الدال. غير أن هذا المنغلق الاعتبارى هو أيضاً ذلك الفضاء الثقافى الذى يكشف عن أشكال جديدة من تعيين الهوية يمكن أن تبذر الخلط والاضطراب فى استمرارية الزمنيات التاريخية، وترتك ترتيب الرموز الثقافية، وترج التقليد والتراث. فقرعة الطبل الإفريقية توقع ما بعد الحداثة الأميركية السوداء المتغايرة، منطق السياسة الاعتبارى إنما الاستراتيجى، وهذه اللحظات تنازع ما ينطوى عليه فرع التاريخ الثقافى من نزعة وعظية.

ليس بمقدورنا أن نفهم ما يُطرح على أنه أزمنة جديدة ضمن ما بعد الحداثة - سياسات تنطلق من موقع النطق الثقافى، دواليل ثقافية تُلَفّظ على هوامش الهوية والتناحر الاجتماعيين - إذا لم نستكشف ولو بإيجاز تناقضات الاستعارة اللغوية ومفارقاتها. ففى كل مثال من الأمثلة التى قدّمناها، تكشف الاستعارة اللغوية عن فضاء يستخدم فيه ضرب من الانفتاح النظرى للانتقال إلى أبعد من النظرية. حيث يستشرف شكل من التجربة والهوية الثقافيتين فى توصيف نظرى لا يقيم نوعاً من الاستقطاب بين النظرية والممارسة، ولا يجعل النظرية سابقة على عرضية التجربة الاجتماعية. بل إن هذا أبعد من النظرية هو ذاته شكل حدى من التدليل يخلق فضاء للإفصاح عن التجربة الاجتماعية إفصاحاً عارضاً، وغير متعين، يحظى

بأهمية خاصة في استشراف الهويات الثقافية البازغة. إلا أن تمثيل التجربة هنا يتم دون الواقع الشفاف كما هو الحال لدى التجريبية وخارج التسيد القصدى الذى يمارسه المؤلف. ومع هذا، فإن تمثيل التجربة الاجتماعية على أنها عرضية تاريخية - على أنها عدم التعيين الذى يجعل الهدم وإعادة النظر ممكنين - هو الذى يعنى عناية عميقة بأسئلة الإقرار أو الشرعنة الثقافية.

ولكى أثير هذا الأبعد من النظرية، فإننى ألفت إلى استكشاف رولان بارت فضاء خارج الجملة الثقافى. حيث أجد فى كتابه لذة النص إشارة حاذقة إلى أن ما يواجهه المرء أبعد من النظرية لا يقتصر على نقيض النظرية، النظرية / الممارسة، إنما هو خارج يضع الإفصاح عن كليهما - النظرية والممارسة، اللغة والسياسة - فى علاقة منتجة على نحو شبيه بفكرة ديريدا عن الإضافة:

حدُّ أوسط ليس دياكتيكياً، بنية إسنادٍ مشترك، لا يمكن إدراكها هى ذاتها من خلال مسنداتها التى توزعها. . . .
ليس الأمر أن هذه القدرة. . . تبدى افتقاراً إلى القدرة،
بل الأمر أن هذا العجز هو عنصر مكون من عناصر
الإمكانية التى تسمح بقيام منطق الهوية^(١٦).

خارج الجملة

بين النوم واليقظة على كرسى فى حانة من الحانات التى تُعتبر طنجة مكانها المثالى، يحاول رولان بارت أن يعد الأصوات المجسمة للغات التى تبلغ سمعه: موسيقا، أحاديث، قرعة كراسى، وكثوس، عربية، فرنسية^(١٧). فجأة يتحول الكلام الداخلى للكاتب ليغدو فضاء السوق المراكشى الفسيح:

كانت تمر عبرى كلمات، وتراكيب، وأطراف صياغات دون أن تتشكل جملة واحدة، كما لو أن هذا هو قانون مثل اللغة. كان هذا الكلام، الثقافى إلى حد بعيد والهجمى إلى حد بعيد فى الوقت ذاته، كان متقطعاً ومفرداتياً فى المقام الأول، ولقد أحدث لدى - من خلال تدفقه الظاهر - ضرباً من الانقطاع النهائى، فهذه اللاجملة

لم تكن بأى حال من الأحوال شيئاً عاجزاً عن بلوغ الجملة، أو شيئاً هو ما قبل الجملة، كانت: ما هو... خارج الجملة (١٨). (التشديد لى).

وفى مثل هذا الموضع، يقول بارت، تسقط جميع علوم اللغة التى تقيم اعتباراً مفرطاً للنحو الإسنادى. ويسقوطها يغدو من الممكن هدم سلطة الإكتمال التى تحدّد سيادة الجملة وتسم فاعليها، شأن *savoir faire* رفيعة، عزيزة، لم تكتسب بسهولة (١٩). أما ما يحلّ مكان تراتبية الجملة وإخضاعاتها فهو الانقطاع النهائى للنص، ليبرز شكل من الكتابة يصفه بارت بأنه كتابة بصوت مرتفع.

نصّ حوادث نابضية، اللغة وقد اكتست لحمًا، نصّ حيث يمكن أن نسمع رنة الحنجرة... صوت مجسم بجسده الكامل: إفصاح اللسان، لا معنى للغة (٢٠).

لم العودة إلى حلم اليقظة الذى يراه السيميائى؟ لم نبدأ بـ نظرية مثل قصة، أوسرد، أو نادرة، ولا نبدأ بالتاريخ أو المنهج؟ يثير البدء بالمشروع السيميائى - تعداد جميع اللغات التى تبلغ السمع - ذكريات النفوذ الأساسى الذى تحظى به السيميائية ضمن خطابنا النقدي المعاصر. ولذا، فإن هذه الـ *petit récit* تكرر وتعيد بعض الثيمات الكبرى فى النظرية المعاصرة كما تطرحها الممارسة السيميائية: المؤلف بوصفه فضاء من النطق، تشكّل النصية بعد سقوط الألسنية، التوتر بين جملة النحو الإسنادى وذات الخطاب المنفصلة، التفارق الدرامى بين المفردة والقواعد كما يتجلى فى تحرر الدالّ (وربما انفلاته).

هكذا يكون وقوعنا على حلم اليقظة الذى يراه بارت بمثابة اعتراف بالمساهمة التكوينية التى أسهمت بها السيميائية فيما يتعلق بتلك المفاهيم الشهيرة - الدالّ، النصّ، النصّ المحدود، نسق الكلام الفردى، الـ *écriture* - التى غدت باللغة الأهمية منذ أن عبرت إلى لاوعى مهنتنا النقدية. وحين يحاول بارت - بالمعينة اللامحة والمزاجية - أن يخلق فضاءاً للذة النصّ فى مكان ما بين الشرطى السياسى وشرطى التحليل النفسى - أى بين السخف و/أو الإثم، فاللذة إما أن تكون تفاهة أو عبثاً، فكرة طبقية أو وهماً (٢١). - فإنه يثير ذكريات محاولات جرت، بين أواخر سبعينيات القرن العشرين وأواسط ثمانينياته، للتمسك الصارم بالخط السياسى بينما كان الخط الشعري يكافح لتحرير نفسه من اعتقاله ما بعد الألتوسرى. أى إثم، أية لذة.

ليس من شأننا، الآن، أن نجعل من النظرية ثيمة. واختزال حلم اليقظة الغريب العجيب الذي يحلمه معلم السيمياء - وهو ثَمَلِ بعض الشيء - إلى مجرد تكرار آخر لتلك اللازمة النظرية عن موت المؤلف، هو ضرب من الاختزال المفرط. ذلك أن حلم اليقظة يأخذ السيمياء بالدهشة، ويحول البيداغوجيا إلى استكشاف لحدودها الخاصة. فإذا ما قصرت سعيك على الوعظي أو التأويلي، لن يكون لك أن تقبض على اللحظة الهيجينة خارج الجملة، تلك اللحظة التي هي ليست تجربة تماماً، ولا هي بالمفهوم، حلم جزئياً، تحليل جزئياً، لا هي بالدال ولا بالمدلول. وهذا الفضاء المتوسط بين النظرية والممارسة هو فضاء يبذر الاضطراب في الحاجة السيميولوجية الانضباطية إلى تعداد جميع اللغات التي تبلغ السمع.

حلم اليقظة الذي يحلمه بارت هو إضافة، وليس بديلاً، أداء في العالم الواقعي - كما يقول فرويد - فبنية الاستيهام تسرد ذات حلم اليقظة بوصفها إفصاحاً عن زمنية متباينة ومتفاوتة، ورغبات منكرة، وسيناريوهات منفصلة. أما معنى الاستيهام فلا يظهر في القيمة الإسنادية أو الإخبارية التي قد ننسبها إلى الوجود خارج الجملة. وبالأحرى، فإن بنية النص الأدائية تكشف عن زمنية للخطاب أحسب أنها مهمة وذات دلالة. فهي تكشف عن استراتيجيات سردية تتعلق بظهور وتفاوض تلك الفاعليات الهامشية، أو الأقلوية، أو التابعة، أو الشتاتية التي نبحثنا على التفكير عبر - وأبعد من - النظرية.

إن ما يقع خارج الجملة آخذاً شكل الحكاية أو النادرة هو ذلك الفضاء الإشكالي - الأدائي لا التجريبي، غير الوعظي إنما غير البعيد كثيراً عن النظرية - الذي تتكلم عليه النظرية ما بعد البنيوية بأصواتها المتنوعة الكثيرة. فعلى الرغم من سقوط ألسنة إسنادية، يمكن التنبؤ بها، إلا أن فضاء اللامعلمة ليس نوعاً من الأونطولوجيا السالبة؛ ليس ما قبل الجملة بل شيء كان يمكن له أن يبلغ الجملة ومع ذلك هو خارجها. ومن الواضح أن هذا الخطاب هو خطاب عدم التعيين، وانتفاء قابلية التوقع، خطاب ليس بالعارض أو السالب تماماً ولا هو بالمرجأ إلى مالا نهاية. كما أن خارج الجملة ليس في تقابل أو تضاد مع الصوت الداخلي، واللامعلمة لا ترتبط بالجملة على أنها القطب المقابل لها. وبذا فإن ذلك الوقوع الأبدى في أسر مثل هذه المواجهات الأستمولوجية - كما يقول ريتشارد رورتي - يقطع الآن ويستنطق في ازدواجية الكتابة، ثقافي إلى

حدٌ بعيد وهمجى إلى حدٌ بعيد فى الوقت ذاته، كما لو أن هذا هو قانون مثل هذه اللغة^(٢٢). وهذا ما يبذر الاضطراب فيما يدعوه ديريدا بالتقطيع الغربى، ذلك الفضاء الأونطولوجى المرسوم بدقة بين الذات والموضوع، والداخل والخارج^(٢٣). وما أودُّ أن أستكشفه خارج الجملة هو سؤال الفاعلية، على النحو الذى تظهر فيه بالعلاقة مع العارض وغير المتعين. ولكننى أودُّ أن أحافظ - على طول الخط - على ذلك المعنى المهدد والمخيف الذى تكون فيه الالجملة متماسكة مع الجملة، قريباً إنما مختلفة عنها، دون أن تقتصر على كونها مجرد تخريب فوضوى يحلُّ بها.

طنجة أم الدار البيضاء؟

ما نقع عليه خارج الجملة، أبعد من التقطيع الغربى، هو ما سأدعوه زمنية طنجة. وهى بنية زمنية لا تظهر إلا ببطء وبصورة غير مباشرة، مع مرور الزمن، كما يقولون فى حانات مراكش، سواء فى طنجة أو الدار البيضاء. غير أن هنالك اختلافاً مهماً بين الدار البيضاء وطنجة. فمرور الوقت فى الدار البيضاء يحفظ هوية اللغة، ذلك أن إمكانية التسمية يثبتها التكرار على مر الزمن:

تذكر هذا

إن قبلة تظل قبلة

وتنهيدة ليست سوى تنهيدة

والأشياء الجوهرية تظل صحيحة

على مر الزمن.

كازابلانكا

إن العبارة أعدٌ ياسام*، التى لعلها أشهر طلب للتكرار فى العالم الغربى، تظلُّ نشداناً للمشابهة والمماثلة، وعودة إلى الحقائق الأبدية.

*عبارة أعدٌ يا سام، والمقطع الغنائى الذى قبلها، من فيلم كازابلانكا الشهير. وبالطبع فإن كازابلانكا تعنى الدار البيضاء.

أما في طنجة، فمرور الزمن يُنتجُ زمَنيةً تَكَرَّريةً تمحو الفضاءات الغريبة للغة - داخل / خارج، ماضٍ / حاضر - تلك المواقع الأستمولوجية التأسيسية في كلٍّ من التجريبية والتاريخانية الغريبتين. فطنجة تكشف ضمن الدالول عن علاقات مكانية وزمانية متفارقة ومتباينة، عن اختلاف داخلي فيما يدعى بالعنصر الجوهري (stoikheion، سمة، حرف، علامة أساسية) (٢٤). ذلك أن اللاحقة ليست قبلاً (سواء كان هذا القبل هو الماضي أو سابقه ما) ولا داخلاً (سواء كان هذا الداخل عمقاً أو حضوراً) وإنما هي خارج ex-centric مكانياً وزمانياً على السواء، بينى، على الحدود، يقطع، ويقلب الداخل خارجاً). ففي كلِّ ضربٍ من ضروب النقش هذه ثمة ازدواج وانشطار للأبعاد الزمانية والمكانية في فعل التدليل ذاته. وما يبرز في هذا الشكل المتوتر والمتجاذب من أشكال الكلام - الثقافي إلى حدٍّ بعيدٍ والهمجي إلى حدٍّ بعيدٍ في الوقت ذاته - هو سؤال عن ذات الخطاب وفاعلية الحرف: أيمن أن يكون ثمة ذات اجتماعية للاحقة؟ أيمن أن نتصور فاعلية تاريخية في اللحظة المتفارقة، اللامتعينة التي هي لحظة خارج الجملة؟ هل الأمر كله مجرد استيهام نظري يختزل كلَّ شكلٍ من أشكال النقد السياسى إلى حلم يقظة؟

إنَّ هذه الضروب من القلق والتوجس حيال فاعلية ما هو معضِل ومتجاذب لتغدو أكثر حدةً حين تطلق دعاوى سياسية بشأن ما تتسم به من فعلٍ استراتيجى. وهذا على وجه الدقة هو موقع تيرى إيغلتن مؤخرًا، في نقده ما تتصف به ما بعد البنيوية من تشاؤمية ليبرتارية:

(هى) ليبرتارية لأنَّ شيئاً من النموذج القديم الخاص بـ التعبير / الكبت لا يزال يلوح فى الحلم بدالٍ يعوم بحرية مطلقة، وفى الحلم بإنتاجية نصية لا نهائية، وبوجودٍ ينعم بالتححرر من قيود الحقيقة والمعنى والشأن الاجتماعى. وهى تشاؤمية لأنَّ كلَّ ما يعترض سبيل مثل هذا الإبداع - كالقانون، والمعنى، والقوة، والانغلاق - يعترف بأنَّه جزء لا يتجزأ من هذا الإبداع ذاته، فى نوع من الإدراك الشكوى لتراكب السلطة والرغبة (٢٥).

إنَّ الفاعلية التي ينطوي عليها هذا الخطاب تتجسّد في بنيةٍ من مفاوضة المعنى ليست انعداماً للزمن عائماً بحرية بل فترة زمّية فاصلة* - لحظة عارضة أو طارئة - في التدليل على الانغلاق. فطنجة، أو دالول اللا جملة، تتحول ارتجاعياً، في نهاية مقالة بارت، إلى شكلٍ من الخطاب الذي يسمّيه الكتابة بصوت مرتفع هي مثال على سيرويةٍ تتم فيها مفاوضة القصديّة استعادياً (٢٦). فالدالول يجد انغلاقه ارتجاعياً في خطابٍ يتوقّعه مسبقاً في الاستيهام السيميائي: وبذا يكون ثمة تماس، وتمازج، بين طنجة (بوصفها دالولاً) والكتابة بصوت مرتفع (بوصفها تشكيلاً خطابياً)***، من حيث إن الكتابة بصوت مرتفع هي نمط النقش الذي تمثّل طنجة دالولاً من دواليله. وإذا لم يكن ثمة سببية صارمة بين طنجة بوصفها بداية الإسناد والكتابة بصوت مرتفع بوصفها النهاية أو المنغلق، فإنّه ليس ثمة أيضاً ذلك الدالّ العائم بحرية أو تلك اللانهائية في الإنتاجية النصّية. ثمة الإمكانية الأعقد المتمثلة في مفاوضة المعنى والفاعلية عبر الفترة الفاصلة فيما بين الدالول (طنجة) وإطلاقه لضربٍ من الخطاب أو السرد، حيث تكون علاقة النظرية بالممارسة جزءاً مما دعاه رودلف غاشيه بالإسناد المشترك. وبهذا المعنى، فإنّ الانغلاق يبدأ أو يوضع موضع التنفيذ في لحظة التكرار العارضة أو الطارئة، في تداخلٍ دون تكافؤ: "fort:da" (٢٧).

زمّية طنجة درسٌ في قراءة فاعلية النصّ الاجتماعي على أنّها متجاذبة ولاحنة (تستعمل الكلمات في غير ما وضعت له)***. وكانت غاياترى سيفاك قد وصفت

*الفترة الزمّية الفاصلة Time-lag: مصطلح أساسي لدى هومي بابا، وسوف يتضح معناه شيئاً فشيئاً. وفي المعجم، فإنّ time-lag هي فترة من الزمن بين حدثين مرتبطين، كالفترة بين اتخاذ قرار وتنفيذه أو بين خطة ونتائجها.

***التشكيل الخطابى discursive formation: عند فوكو هو نظام عام من المنطوقات يقوم على جملة من القواعد. وبذا، فهو يتشابه مع الخطاب من حيث إنّ كليهما يتشكّل من منطوقات، إلا أنّ التشكيل الخطابى لا يتكون من منطوقات فردية، بل من مجموعات نطقية. فالتشكيل الخطابى هو المنظومة النطقية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية. وهذا يعنى أنّ الخطاب ليس سوى مجموعة من المنطوقات تنتمى إلى تشكيل خطابى.

***الّلحن catachresis: يُقال لَحَنَ فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق. والّلحن الميل عن جهة الاستقامة. والرجل اللّاحن هو الذي يحرف كلامه عن جهته.

تفاوض الموقع ما بعد الكولونيالي وصفاً مفيداً من حيث ما يمارسه على جهاز تقعيد القيم من قلب وإزاحة وتعطيل، مشكلاً فضاءً من اللحن: حيث نجد كلمات أو مفاهيم لويت وحرفت عن معناها الصحيح، واستعارةً، ومفهوماً دون مرجع وافٍ مما يفسد السياق الذي تنطوى عليه ويحرفه. وتتابع سبيفاك قائلة: إن ادعاء الحق باللحن من فضاء لا يستطيع المرء أن يرفض سكناه الجملة، الوعظي، ولكن عليه أن ينتقده (من خارج الجملة) هو إذن ذلك المأزق التفكيكي الذي يجترحه ما بعد الكولونيالي (٢٨).

هذا الموقع الديردي وثيق الصلة بالمأزق المفاهيمي خارج الجملة. ولقد حاولت أن أقدم الزمنية الخطابية، أو الفترة الفاصلة الخطابية، التي تلعب دوراً حاسماً في السيرة التي يتم من خلالها تنصيب وتخصيص هذا الالتواء والتحول - للمجازات، والإيديولوجيات، والاستعارات المفاهيمية - في الفاعلية ما بعد الكولونيالية: حاولت أن أقدم اللحظة التي تتحول فيها حانة التقطيع الغربي إلى حدود متماسكة ومتمادية من إعادة التوقيع وإعادة النقش: تلك الإيماءة التي تلحن. والقضية الملحة في أية نقلة من هذا النوع هي طبيعة الفاعل التفاوضي الذي يبرز عبر الفترة الفاصلة. فكيف للفاعلية أن تخصص وتفرد، خارج خطابات الفردانية؟ كيف للفترة الفاصلة أن تدل على التفريد بوصفه موقعاً هو مفعول من المفاعيل المترتبة على ما هو (بين ذاتي): ما هو متاح للاجتماعي لكنه عارض، وغير متعين، في علاقته معه (٢٩).

إن الكتابة بصوت مرتفع - عند بارت - ليست وظيفة تعبيرية من وظائف اللغة بوصفها قصداً يعود للمؤلف أو تحديداً يمارسه النوع ولا هي معنى أضفى عليه الطابع الشخصي (٣٠) إنها شبيهة بالـ *actio* الذي كبتته البلاغة القديمة، ويعنى التخريج الجسدي للخطاب. فهي، إذاً، فن قيادة المرء لجسده وتحويله إلى خطاب، على نحو يكون فيه نفاذ الذات إلى الدال بوصفه مفرداً، وانمحاؤها فيه، مترافقاً بصورة متناقضة مع بقية هذه الذات، مع مشيمتها، ونظيرها. أما صخب هذه الكتابة وضجتها - جرش، بشر، وطحن - فيكون مسموعاً ومرئياً، عبر تدفق الشيفرة التواصلية للجملة، والصراع الذي ينطوى عليه إقحام الفاعلية - الجرح والقوس، الموت والحياة - في خطاب.

وبمصطلحات لاكان، الملائمة هنا، فإن هذا الصخب هو المتبقى للذات بعد *capitonnage*، أو تموقع، الدال. والصوت اللاكاني الذي يتفوه بخارج الجملة هو ذاته

صوتُ الفاعلية الاستنطاقية والحسابية: che vuoi؟ أنتَ تقول لى ذلك، ولكن ما الذى تريده، ما الذى ترمى إليه؟ (٣١). فما يتكلم فى مكان هذا السؤال هو- كما يقول لاكان- محلُّ ثالث ليس كلامى ولا محاورى (٣٢).

تكشف الفترة الزمنية الفاصلة عن هذا الفضاء التفاوضى بين طرح السؤال على الذات وتكرار هذه الذات حول ما يسم المحلُّ الثالث من كونه ليس/ولا. وهذا ما يشكّل عودة الفاعل الذاتى، بوصفه الفاعلية الاستنطاقية فى الموقع اللاحق. وفضاء الزمنية المتفارق هذا هو محلُّ التعيين الرمزي للهوية الذى يبنى المجال بين الذاتى-مجال الآخريّة والاجتماعى- حيث نتماهى مع الآخر فى اللحظة التى لا يكون فيها قابلاً للمحاكاة، فى اللحظة التى يروغ فيها من التشابه (٣٣). ووجهة نظرى- التى بلورتها فى كتاباتى فى الخطاب ما بعد الكولونيالى حول مسائل التنكر، والهجنة، والمدنية الماكرة- هى أن هذه اللحظة الحدية من تعيين الهوية- التشابه المراوغ- تجعل من الفاعلية التابعة استراتيجيةً هدامةً تفاوض سلطتها هى ذاتها عبر سيرورة من القطع المتكرر وإعادة الوصل بين ما هو متباين ومتفاوت ومتمرد. وهى تفرد كلية سلطتها بإشارتها إلى أن الفاعلية تقتضى ضرباً من التأسيس أو القاعدة، لكنها لا تقتضى إضفاء طابع الكلية على تلك الأسس، تقتضى حركة ومناورة، لكنها لا تقتضى زمنيةً من الاستمرار أو التراكم، تقتضى اتجاهاً وانغلاقاً عارضاً، لكنها لا تقتضى أى ضرب من الغائية والكلية. (من أجل بلورة لهذه المفاهيم، انظر الفصلين ٨ و ١).

يجرى تفريد الفاعل فى لحظة انزياح. فهو حدث نابض، وهو الحركة السريعة التى تتم بطريقة عين حين تكشف سيرورة تحديد الذات- تثبيتها- عن أن بجانبها ab-seits غريبة، فضاء إضافياً من العرضية. وفى عودة الذات هذه- مرتدةً عبر مسافة المدلول، خارج الجملة- يبرز الفاعل كشكلٍ من أشكال الارتجاع، Nachträglichkeit، فهو ليس فاعلية بذاته (متعالياً، شفافاً) أو فى ذاته (موحداً، عضوياً، مستقلاً). ولأن لحظة تفريد الذات تكون منشطرةً فى الفترة الزمنية الفاصلة من التدليل، فإن هذه اللحظة تبرز كمفعول من مفاعيل ما هو بين ذاتى، شأنها شأن عودة الذات بوصفها فاعلاً. وهذا يعنى أن عناصر الوعي الاجتماعى الضرورية للفاعلية- الفعل المتعمد والمفرد والخصوصية فى التحليل- يمكن أن يتم التفكير بها الآن خارج الأستمولوجيا التى تلح على الذات بوصفها سابقة دوماً على الاجتماعى أو تلح على معرفة

الاجتماعي بوصفه حاوياً على الاختلاف الخاص أو لاغياً إياه في التجانس المتعالي الذي يسم العام. والحال، أن التكراري والعارض الذي يسم هذه العلاقة بين الذاتية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون ليبرتارياً أو عائماً بحرية، كما يزعم إيغلتن، لأن الفاعل، المتشكل في عودة الذات، هو في الموقع الحوارى، موقع الحساب، والتفاوض، والاستنطاق: vuoi che؟

فاعل بلا سبب؟

لقد سبق أن وقفنا على شيء من جينالوجيا الفاعلية ما بعد الكولونيالية هذه في معرض تناولى لما هو متجاذب ومتعدد القيم أو المعانى فى الاستعارة اللغوية الشغالة فى التفكير القائم على مجاز الجزئية لدى ويست فيما يتعلق بالهجنة الثقافية الأميركية السوداء وكذلك فى تصور هال لـ سياسة مثل لغة. ولقد تجلّت مكونات هذا الخط من التفكير على نحو مثير فى أعمال سبيلرز، ومكدويل، وبيكر، وغيتس، وغيلروى، حيث يلحون جميعاً على أهمية التغير الخلاق فى حاضر النطق ممّا يحرر خطاب التحرر والانعتاق من انغلاقاته الثنائية. غير أنى أريد أن أعطى للعرضية دوراً آخر أو فرصة أخرى. عبر الاستيهام البارتي. بالجمع بين السطر الأخير من نص بارت، خاتمة، ولحظة أبكر يتحدث بارت فيها حديثاً موحياً عن الانغلاق بوصفه فاعلية. وما نحن، من جديد، إزاء تداخل بلا تكافؤ. ذلك أن فكرة وجد شكل من الانغلاق اللاغائى واللايديالكتيكى لطالما اعتبرت على أنها القضية الأشد إشكالاً بالنسبة للفاعل ما بعد الحديث الذى لا سبب له:

تُفْلَحُ (الكتابة بصوت مرتفع) فى إبعاد المدلول بعيداً جداً
وفى إلقاء الجسد الغفل للممثل فى أدنى. . . . وجسد
المنعة هذا هو أيضاً ذاتى التاريخية؛ ذلك لأن ختام
سيرورة بالغة التعقيد من العناصر السيرية، والتاريخية،
والسوسيولوجية، والعصابية. . . هو المكان الذى أسيطر
فيه على التفاعل المتناقض بين اللذة [ثقافية] والمتعة
[اللائقافية] بحيث أكتب نفسى كذات هى خارج مكانها
فى الوقت الحاضر^(٣٤). (التشديد لى)

يتم الإفصاح عن عرضية الذات بوصفها فاعلاً من خلال بُعد مزدوج، وفعل دراماتيكي. فالمدلول مبعّد، والفترة الزمنية الفاصلة التي تنجم عن ذلك تكشف عن فضاء بين المفردات والقواعد، بين النطق والمنطوق، فيما بين إرساء الدوال. ومن ثم، فجأة، يتحول هذا البعد المكاني البيني، هذا التباعد أو المسافة، إلى زمنية الإلقاء التي تجعل (تعيد) الذات على نحو متكرر لحظة ختام وسيطرة: ذات محددة تاريخياً وسياقياً. فكيف لنا أن نفكر بالسيطرة والختام في سياق من العرضية؟

إننا بحاجة - وهذا ليس مدهشاً - لأن نستحضر كلا معني العرضية* وأن نكرر من ثم اختلاف الواحد في الآخر. ولنتذكر هنا ما أشرت إليه من أن قطع التقطيع الغربي - داخل/ خارج، مكان/ زمان - يتطلب من المرء أن يفكر، خارج الجملة، على نحو ثقافي إلى حد بعيد وهمجي إلى حد بعيد في الوقت ذاته. فالعارض هو تجاور، كناية، مس للحدود المكانية في مواضع متغيرة في كل مرة، وهو - في الوقت ذاته - زمنية اللا متعین وغير المحسوم. إنه التوتر الحركي الذي يجمع ضمن الخطاب هذا التحديد المزدوج، معاً وعلى نحو منفصل. فهما يمثلان تكرار الواحد في الآخر أو بوصفه الآخر، في بنية من التداخل الذي لا يسبر غوره (وهذه عبارة لديريدا) تمكّنا من أن نتصور للفاعل انغلاقاً وسيطرة استراتيجيين. فمن غير الممكن أن يدفعنا تمثيل التناقض أو التناحر الاجتماعي في خطاب العرضية المزدوج هذا - حيث يعاد تكرار بُعد التجاور المكاني في زمنية اللا متعین - إلى أن نصرف النظر عنه بوصفه ضرباً من الممارسة الملغزة يمارسه غير المحسوم أو المعضل.

تتجلى الأهمية التي تحظى بها إشكالية العرضية بالنسبة للخطاب التاريخي في محاولة راناجيت جحا تمثيل الخصوصية التي يتميز بها الوعي المتمرد^(٣٥) فسجال جحا يكشف الحاجة إلى مثل هذا المعنى المزدوج والمتفارق للعرضي، على الرغم من أن قراءته الخاصة لهذا المفهوم - بحسب ثنائية الكوني - العرضي، هي قراءة هيغلية

* العرضية contingency : تشير، من جهة أولى، إلى التلامس والتماس، وتشير، من جهة ثانية، إلى المصادفة والحادثة غير المتوقعة. وكما سيشير هو مي بابا بعد قليل فإن هذين المعنيين اللذين يدعوان إلى تكرار اختلاف أحدهما في الآخر هما المقصودان: العارض بوصفه تجاوزاً، وكناية، ومساً للحدود المكانية في مواضع متغيرة كل مرة، والعارض بوصفه زمنية اللا متعین، وغير المحسوم.

في جوهرها (٣٦). فالوعي المتمرد منقوش في سرديتين كبيرتين. فهو يرى - في التاريخ القومي البرجوازي - على أنه عفوية محضة تختبر قبالة إرادة الدولة ممثلة بالراج. وبذا فإن إرادة المتمردين إما أن تنكر وإما أن تحتوى في القدرة الفردية لزعمائهم، وهم غالباً من عليّة القوم. أما التاريخ الراديكالي فيخفق في توصيف الوعي المتمرد لأن سرده القائم على التواصل والاستمرار ينظر إلى ثورات الفلاحين على أنها سلسلة من الأحداث المصفوفة على طول خط مباشر من النسب أو الأصل. . على أنها ميراث. وإذا يتمثل هؤلاء المؤرخون كل لحظات الوعي المتمرد ويستوعبونهم في اللحظة الأرفع من لحظات السلسلة - في ضرب من الوعي المثالي في حقيقة الأمر - فإنهم لا يكونون مهتئين للتعامل مع التناقضات التي تتكون منها مادة التاريخ في الحقيقة (٣٧).

والحال، أن تعامل جحا مع تناقضات التمرد على أنها ضرب من الوعي هو تعامل يشير بقوة إلى الفاعلية بوصفها ذلك النشاط الذي يمارسه العارض أو الطارئ. فما وصفته بأنه عودة الذات حاصر في تعامله مع الوعي المتمرد على أنه مغترب عن ذاته. كما أن إشارتي إلى أن إشكالية العرضية تفسح المجال على نحو استراتيجي لـ (إعادة) الإفصاح في لحظة عدم التعيين عن ضرب من التجاور المكاني - تضامن، فعل جماعي - هي - لو قرأنا بين السطور - قريبة جداً من المعنى الذي يضيفه جحا على التحالفات الاستراتيجية التي تفعل فعلها في المواقع، والرموز، المتناقضة والهجينة للثورة الفلاحية. فما يخفق التاريخ في القبض عليه هو الفاعلية كما تتجلى عند تراكب الطائفية والروح النضالية. . . (خاصة) القياس مثل هذه الظواهر، والسببية بوصفها زمن الإفصاح اللا متعین: تحول الصراع الطبقي السريع في ريفنا إلى صراع جماعات وطوائف والعكس بالعكس، وكذلك التجاذب عند لحظة التفريد بوصفه ضرباً من الشعور بين الذاتى:

إن المؤرخ - وقد أعماه وهج وعي كامل ونقي - لا يرى
أى شيء... في سلوك المتمردين سوى التضامن ويخفق
في رؤية آخر هذا التضامن، أى الخيانة. . . وهو يقلل
من قيمة الفرامل التي تضعها (على التمرد بوصفه حركة
عامة) كل من المحلية والإقليمية (٣٨).

وأخيراً، وكما لو أن جحا يريد أن يقدم شعاراً لفكرتى عن الفاعلية فى جهاز العرضية - تصويرها الهجين للمكان والزمان - فإنه يقتبس من كتاب سونل سن عن النصال الفلاحى فى البنغال، وذلك لى يصف وصفاً جميلاً التباس مثل هذه الظواهر بأنه الدواليل والمواقع الهجينة أثناء حركة التياغا فى دينا جبور:

كان الفلاحون المسلمون يأتون فى بعض الأحيان إلى
كيسان صباحاً وقد نقشوا مطرقة ومنجلاً على راية الفيلق
المسلم وكان الملات الشباب يتلون آيات القرآن فى
اجتماعات القرية فى إدانة نظام الجوتيدارى وما يفرضه
من معدلات فائدة مرتفعة (٣٩).

النص الاجتماعى: باختين وأرندت

تصل بنا الشروط العرضية التى تميز الفاعلية إلى القلب من محاولة ميخائيل باختين المهمة، فى الأجناس الكلامية، أن يحدد الذات الناطقة فى حالة تعدد الأصوات والحوار (٤٠). وكما هو الحال مع جحا، فإن قراءتى لباختين ستكون قراءة فيها لحن أو استخدام للكلمات فى غير ما وضعت له: قراءة بين السطور، لا تأخذ ما يقوله ولا ما أقوله بمعناه الحرفى. وإذا أركز على الكيفية التى تتشكل بها سلسلة الاتصال الكلامى، فإننى أعنى بمحاولة باختين تفريد الفاعلية الاجتماعية بوصفها نتيجة لما هو بين ذاتى. أما قالب العرضية الذى أشرت إلى مادته المتباينة - بوصفه اختلافًا مكانياً ومسافة زمنية، كيما نغير المصطلحات قليلاً - فيمكننا من رؤية أن باختين يقدم معرفة بالتحول والتغيير الذى يعترى الخطاب الاجتماعى فى الوقت الذى يزيح فيه الذات المنشئة للخطاب وتقدمه السببى المتواصل:

يمكن القول إن الموضوع قد سبق الإفصاح عنه، ومناقشته، وإضاءته، وتقويمه بطرائق شتى. . . . ليس المتكلم آدم التوراتى. . . كما تشير تلك الأفكار التبسيطية عن الاتصال بوصفه أساساً منطقياً - نفسانياً للجملة (٤١).

يلتقط استخدام باختين لاستعارة سلسلة الاتصال معنى العرضية بوصفها تجاوراً، في حين أن مفهوم الحلقة لديه يطرح قضية العرضية على نحو مباشر بوصفها اللا متعین. وتنجم إزاحة باختين للمؤلف بوصفه فاعلاً عن اعترافه بالبنية المعقدة، متعددة المستويات التي تميز الجنس الكلامي الذي يوجد في ذلك التوتر الحركي فيما بين القوتين اللتين تسمان العرضية. فالحدود المكانية لموضوع التلفظ تكون متجاوزة في تمثّل كلام الآخر، لكن الإلماع إلى تلفظ الآخر يُنتج دورة حوارية، لحظة من عدم التعيين في فعل التوجّه (مفهوم باختين) مما يولد ضمن سلسلة التشارك والتبادل الكلامي استجابات لا يتوسطها أي شيء وترجيحات حوارية (٤٢).

ومع أن باختين يعترف بهذه الحركة المزدوجة في سلسلة التلفظ، إلا أنه ينكر بمعنى ما أن تكون فعالة عند نطق الفاعلية الخطابية. فهو يزيع هذه المشكلة المفاهيمية المتعلقة بأدائية الفعل الكلامي - جهاته النطقية من حيث الزمان والمكان - محولاً إيّاها إلى اعتراف تجريبي ب مجال النشاط البشري والحياة اليومية التي يرتبط بها تلفظ معين (٤٣). والمشكلة هنا ليست ما إذا كان السياق الاجتماعي يضمن أولاً يضمن طابعاً محلياً على التلفظ، بل هي ببساطة أن سيروية التخصيص والتفريد لا تزال بحاجة إلى الإحكام والبلورة في نظرية باختين، على اعتبار أن هذه السيروية هي الجهة التي يتبين من خلالها الجنس الكلامي ما هو خاص بوصفه حداً دالاً، أوحداً خطابياً.

وثمة لحظات يقترب فيها باختين على نحو مخاتل بعض الشيء من ذلك الازدواج المتوتر الذي سبق أن وصفته. فحين يتحدث عن المعاني الحوارية الإضافية التي تتخلل فاعلية التلفظ - عن كثير من كلمات الآخرين نصف الخفية أو الخفية تماماً والتي تتسم بدرجات مختلفة من الأجنبية - نجد أن استعاراته تُلَمِّح إلى تلك الزمنية التكرارية بين الذاتية التي تتحقق فيها الفاعلية خارج المؤلف:

يبدو التلفظ مثلاً بأصداء بعيدة لا تكاد تُسمع لتغيرات في الذوات المتكلمة ومعانٍ حوارية إضافية، مما يُضعف كثيراً حدود التلفظ التي لا تسمح بالنفاذ إلا لتعبير

المؤلف. وبهذا يُثبِتُ التلقُّظُ أَنَّهُ ظاهرةٌ بالغة التعقيد ومتعددة المستويات إذا ما نُظِرَ إليه لا بمفرده وبما يخص مؤلفه. . . وإنما بوصفه حلقة في سلسلة الاتصال الكلامي وبما يخص ما يرتبط به من تلقّظات أخرى (٤٤)

إنّ هذا المشهد من الأصداء والحدود المتجاذبة، المؤطّر بآفاق عابرة ومُثَمَّة، هو المشهد الذي يبرز عبره، في الميدان الاجتماعي للخطاب، ذلك الفاعل الذي ليس آدم وإنما الذي تكتنفه فترة زمنية فاصلة.

وتجد الفاعلية - بوصفها عودة الذات، بوصفها ليس آدم - تاريخاً سياسياً مباشراً في تصوير حنة أرندت لاضطراب سرد السببية الاجتماعية. وتبعاً لأرندت، فإنّ الالتباس أو انعدام اليقين سيئ الصيت الذي نجده في جميع القضايا السياسية ينجم عن واقعة أنّ الكشف عن الـ من - أي عن الفاعل المتفرّد - متجاوز مع الـ ماذا المتعلقة بالمجال بين الذاتى. وهذه العلاقة بين من و ماذا هي أمر لا يمكن تخطّيه أو تجاوزه بل ينبغي قبوله كشكل من أشكال الازدواج وعدم التعيين. ذلك أنّ من الفاعلية لا تبدى أية فورية في المحاكاة أو كفاية في التمثيل. ولا يمكن سوى التدليل عليها خارج الجملة في تلك الزمنية المتقطعة، المتجاذبة التي تقطن عدم الثقة وسوء الصيت مما تميّز به النبوءات القديمة التي لا تكشف ولا تخفى بالكلمات بل تعطى دواليل واضحة (٤٥) والحال، أنّ سوء صيت الدواليل وعدم جدارتها بالثقة تدخّل ضرباً من الارتباك في النص الاجتماعي:

يكن الارتباك في أنّ أقصى مستطاعنا - في أية سلسلة من الأحداث التي تشكّل معاً قصة ذات معنى فريد - هو أن نعزل الفاعل الذي يطلق حركة السيرورة بأكملها فعلى الرغم من أنّ هذا الفاعل غالباً ما يظلّ الذات، بطل القصة، إلا أننا لا نستطيع أبداً أن نشير إليه بصورة لا لبس فيها على أنه مؤلف تلك الثمرة التي يطلع بها (٤٦).

هذه هي بنية الفضاء بين الذاتى ، بين الفاعلين ، والذي تدعوه أرندت بالـ "inter- est" *الإنسانى . فهو هذا المجال العام من اللغة والفعل الذى ينبغى أن يغدو مسرحاً لتجلى القدرات الإنسانية وشاشة لها فى الوقت ذاته . فالحدث واحتماله منفصلان ، كما فى طنجة ، والفترة الزمنية السردية الفاصلة تجعل الـ من والـ ماذا عارضين ، وتشطرهما ، بحيث يظل الفاعل هو الذات ، فى حالة من التعليق ، خارج الجملة . وبذا يغدو الفاعل الذى يسبب السرد جزءاً من الـ interest ، وذلك لأننا لا نستطيع أن نشير بلا لبس إلى ذلك الفاعل عند الثمرة التى يطلع بها . فالعرضية هي التى تشكّل التفريد . فى عودة الذات بوصفها فاعلاً . ذلك التفريد الذى يحمى inter est المجال بين الذاتى .

تضفى عرضية الانغلاق طابعاً اجتماعياً على الفاعل بوصفه مفعولاً جمعياً من خلال إبعاد المؤلف ووضعه على مسافة . فبين السبب وقصديته يسقط الظل . فهل يمكن لنا إذاً - وبأى حال من الأحوال - أن نطرح دون لبس أن لقصة ما معنى فريداً؟ ما النهاية التى تنزع إليها سلسلة الأحداث إذا ما كان مؤلف الثمرة أو النتيجة ليس مؤلف السبب على نحو لا لبس فيه؟ ألا يشير هذا إلى أن الفاعلية تنشأ فى عودة الذات ، من قطع سلسلة الأحداث كنوع من الاستنطاق وإعادة نقش الما قبل والما بعد؟ وحيث يتماس الاثنان ، أليس ثمة ذلك التوتر الحركى بين العارض بوصفه المجاور والا متعين؟ أليس هذا هو المكان الذى تتكلم منه الفاعلية وتفعل: che vuoi؟

ما يثير هذه الأسئلة هو الإحياءات الألمعية التى توحىها أرندت ، حيث تؤدي كتابتها على نحو ظاهر ودال تلك الارتباكات التى تثيرها وتلفت الانتباه إليها . فإذا تقرب بين المعنى الفريد والفاعل المسبب ، نسمعها تقول إن الفاعل اللا مرئى هو ابتداء ينشأ من ارتباك ذهنى لا يتوافق مع أية تجربة واقعية (٤٧) . وتبعاً لأرندت ، فإن هذا الإبعاد للمدلول ، هذا الوهم أو الصورة الزائفة - فى مكان المؤلف - هو ما يشير بوضوح شديد إلى طبيعة التاريخ السياسية . بل إن دالول السياسى لا يكمن فى طابع القصة ذاتها وإنما فقط (فى) النمط الذى تبرز به إلى الوجود (٤٨) . ولذا فإن

* تجمع inter-est كلاً من inter (بين) و est (فعل الكون باللاتينية) . وبذا يكون المعنى هو الكينونة البينية أو الوجود البينى أو الوجود معاً ، أو المعية علماً أن interest ، بـدرن فاصلة بين الكلمتين ، تشير إلى المصلحة ، والاهتمام ، والأهمية ، والتشارك .

مجال التمثيل وسيرورة التدليل هما ما يشكل فضاء السياسى . والسؤال الذى يطرح نفسه عندئذ هو ما الزمنى فى نمط وجود السياسى ؟ وهنا تلجأ أرندت إلى شكل من التكرار كيما تحل التجاذب فى سجالها . فهى تقول إن تشيؤ الفاعل لا يمكن أن يحدث إلا عبر نوع من التكرار، ومحاكاة المحاكاة، مما يسود، بحسب أرسطو، فى جميع الفنون لكنه يلائم الدراما فى حقيقة الأمر (٤٩) .

غير أن هذا الضرب من تكرار الفاعل، مُشَبَّهًا فى الرؤية الليبرالية للوجود معاً أو المعية، يختلف تماماً عن المعنى الذى أضفيته على الفاعلية العرضية لعصرنا ما بعد الكولونيالى . والحال، أن من اليسير أن نجد أسباب هذا الاختلاف . فافتتاح أرندت بما تنطوى عليه المحاكاة الأرسطية من خصائص كاشفة يقوم على تصور للجماعة، أو المجال العام، هو تصور إجماعى إلى حد بعيد: حيث يكون البشر مع بعضهم بعضاً وليس من أجل أو ضد بعضهم بعضاً تلك هى المعية الإنسانية الحقّة (٥٠) . فإذا ما كان البشر من أجل أو ضد بعضهم بعضاً على نحو حماسى ومحمو، ضاعت المعية الإنسانية بنكرانهم امتلاء الزمن المحاكاتى الأرسطى . كما أن الشكل الذى تطرحه أرندت للمحاكاة الاجتماعية لا يعنى بالهامشية الاجتماعية التى هى نتاج للدولة الليبرالية، تلك الهامشية التى تستطيع - إذا ما أفصحَتْ - أن تكشف من منظور الأقليات أو المهمشين محدوديات الفهم الشائع (والـ inter-est) الذى تفرضه تلك الدولة على المجتمع . أما العنف الاجتماعى، بحسب أرندت، فهو إنكار لانفتاح الفاعلية، والموضع الذى يغدو عنده الكلام مجرد كلام، مجرد وسيلة أخرى نحو الغاية (٥١) .

أما أنا فعنايتى هى بضروب أخرى من الإفصاح عن المعية الإنسانية، على النحو الذى ترتبط فيه هذه الضروب من الإفصاح بالاختلاف والتمييز الثقافيين . وعلى سبيل المثال . فإن معية إنسانية قد تمثل قوى سلطة مهيمنة، كما أن تضامناً قائماً على المعاناة والوجود فى موقع الضحية يمكن أن يغدو موجهاً ضد الظلم على نحو عنيد، وعنيف فى بعض الأحيان، كما يمكن أن تحاول فاعلية تابعة أن تستنطق، وتعيد الإفصاح عن "inter-est" المجتمع الذى يهْمُ مصالحها . فخطابات الخروج الثقافى والتناحر الاجتماعى هذه لا يمكن أن تجد فاعليها فى محاكاة أرندت الأرسطية . وفى السيرورة التى وصفتها بأنها عودة الذات، ثمة فاعلية تسعى وراء إعادة النظر وإعادة

النقش: محاولة لإعادة مفاوضة المحل الثالث، ذلك المجال بين الذاتى. كما أن تكرار التكرارى، ونشاط الفترة الفاصلة، ليس اعتبارياً بقدر ما هو قاطع ومعتبر، ويقدر ما هو انغلاق لا يكون بمثابة الختام بل بمثابة الاستنطاق الحدى خارج الجملة.

ولقد وصف لاكان فى مقالته أين الكلام؟ أين اللغة؟ لحظة التفاوض هذه من ضمن استعارية اللغة وهو يشير بإيجاز إلى تنظيم الرموز فى ميدان الخطاب الاجتماعى:

إنه العنصر الزمنى... أو القطع الزمنى... تدخل ضرب من التقطيع الشعرى يتيح تدخل شيء يمكن أن يضطلع بمعنى لذات ما.... ثمّة فى حقيقة الأمر واقع من الدواليل يشتمل على عالم حقيقى خالٍ من الذاتية تماماً، وثمة من جهة أخرى تطور تاريخى للذاتية موجه بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة فى نظام الرموز (٥٢).

تجرى سيرورة إعادة النقش والتفاوض - إقحام أو تدخل شيء يضطلع بمعنى جديد - فى القطع الزمنى فيما بين الدالول، الخالى من الذاتية، فى المجال بين الذاتى. ومن خلال هذه الفترة الفاصلة - هذا القطع الزمنى فى التمثيل - تبرز سيرورة الفاعلية بوصفها تطوراً تاريخياً والفاعلية السردية لخطاب تاريخى على السواء. وما يظهر بجلاء فى جينالوجيا الذات عند لاكان هو أن قصديّة الفاعل - التى تبدو موجهة بوضوح نحو حقيقة نظام الرموز فى المخيال الاجتماعى - هى أيضاً نتيجة ومفعول من مفاعيل إعادة اكتشاف عالم الحقيقة الذى ينكر الذاتية (لأنه بين ذاتى) على مستوى الدالول. والتوتر العارض الذى ينتج عن ذلك هو المكان الذى يتداخل فيه الدالول والرمز ويتم الإفصاح عنهما على نحو غير متعين من خلال القطع الزمنى. وحيث يكون الدالول خالياً من الذات - حيث يكون حالة بين ذاتية فإنه يعود بوصفه ذاتية موجهة نحو إعادة اكتشاف الحقيقة، وعندها تغدو عملية (إعادة) ترتيب الرموز ممكنة فى مجال الاجتماعى. فحين يقطع الدالول الجريان المتزامن للرمز، فإنه يمتلك القدرة أيضاً على بلورة فاعليات وإفصاحات جديدة وهجينة، عبر الفترة الفاصلة. وهذه هى لحظة المراجعات وإعادة النظر.

مراجعات

لا ينبغي لمفهوم إعادة النقش والتفاوض الذى أحاول أن أبلوره أن يخلط مع قوى إعادة التوصيف التى غدت دمةً تميز الساخر الليبرالى أو البراغماتى الجديد. علماً بأننى لن أقوم هنا بانتقاد هذا الموقف النافذ المناهض للأسس والأصول* إلا لكى أشير إلى الاختلافات الواضحة فى المقاربة بينى وبينه. وعلى هذا الأساس، فإن تصور رورتى لتمثيل الاختلاف فى الخطاب الاجتماعى هو تصور يقوم على التداخل الإجماعى بين مفردات نهائية والتوافق الإجماعى عليها بحيث تفسح فى المجال أمام تمام إبداعى واسع الخيال مع الآخر ما دامت كلمات معينة - مثل اللطافة، والحشمة، والكرامة - هى موضع تمسك مشترك^(٥٣). غير أن الساخر الليبرالى - وكما يقول رورتى نفسه - لا يستطيع أبداً أن يبلور استراتيجية ذات قوة. والحال، أن بمقدورنا أن نرى - فى هامش من كتابه، كما يليق بمناهض للأسس - مدى ابتعاد آراء رورتى عن أن تمنح قوة للآخر غير الغربى، ومدى انغماسها فى ضرب من المركزية الإثنية الغربية.

يقول رورتى إن

المجتمع الليبرالى يشتمل أصلاً على المؤسسات التى تعمل على تحسينه والارتقاء به (وإن) الفكر الاجتماعى والسياسى الغربى ربما يكون قد قام بأخر ثورة مفاهيمية يحتاجها متمثلة فى إشارة ج. س. مل إلى أن الحكومات يجب أن تبلغ الكمال فى موازنتها بين أن تترك حيوات الشعب الخاصة وشأنها وبين أن تحول دون المعاناة والألم^(٥٤).

*مناهضة الأسس non-foundationalism: اتجاه فى نظرية المعرفة يرى أنه ليس هناك أسس معرفية أولية واضحة بذاتها تنبنى عليها المعارف الصحيحة. وهو بذلك يعارض تيار الاسسية foundationalism بتجاربه الرئيسيين. الأول العقلانى الذى يرى الأسس فى المبادئ العقلية الأولية البيئة بذاتها والبدئية، والثانى التجريبي الذى يرى الأسس فى معطيات الخبرة الحسية القابلة للملاحظة المباشرة.

غير أن هذا القول تلحق به حاشية يفقد فيها الساخرون الليبراليون فجأة قدرتهم على إعادة التوصيف:

لا يعنى هذا أن العالم قد قام بآخر ثورة سياسية يحتاجها. فمن الصعب أن نتخيل تضائل القسوة فى بلدان مثل جنوب إفريقيا، والباراغواى، وألبانيا دون ثورة عنيفة.... غير أن الشجاعة الفجة (كشجاعة قادة COSATU أو موقعى وثيقة ال-٧٧) هى الفضيلة المهمة، لا ذلك الضرب من الفطنة التأملية التى تقدم إسهاماتها فى مجال النظرية الاجتماعى (٥٥).

هذا هو الموضع الذى يتوقف عنده حديث رورتى، غير أن علينا أن ندفع الحوار صوب الاعتراف بالنظرية الاجتماعية والثقافية ما بعد الكولونىالية التى تكشف حدود الليبرالية من المنظور ما بعد الكولونىالى: الثقافة البرجوازية تصطدم بحدودها التاريخية فى الكولونىالية، كما يقول جحا واعظاً (٥٦)، أما فينا داس فتعيد نقش تفكير جحا فى لغة الاستعارة والجسد العاطفية: لا يمكن لتمردات التابع أن تقدم سوى ليلة من الحب... غير أن المؤرخ بالتقاطه هذه العصيان ربما أعطانا وسيلة لبناء موضوعات مثل هذه القوة على أنها ذوات (٥٧). (التشديد لى)

تطالب داس - فى مقالتها الرائعة التابع بوصفه ضرباً من المنظور - بكتابة لتاريخ التابع تزيح نموذج الفعل الاجتماعى على النحو الذى يتحدد به من خلال الفعل العقلانى فى المقام الأول. وهى تسعى وراء شكل من الخطاب تطور فيه الكتابة العاطفية والتكرارية لغتها الخاصة. فالتاريخ بوصفه كتابة تبني لحظة العصيان يبرز فى ثقل التدليلات، ذلك أن الانغلاق التمثيلى الذى يبدو حين نصادف فكراً فى أشكال متشعبة ينشق عندئذ وينفتح. فنرى بدلاً من ذلك هذا النظام وهو يخضع للاستنطاق والمساءلة (٥٨). وفى سجال يطالب بزمينية للنطق قريبة جداً من تصورى للفترة الفاصلة التى تعمل عملها عند سيطرة الدالول/ قطع التزامن الرمزي، نجد أن داس تموقع فاعلية الخرق فى انشطار الحاضر الخطابى: ذلك أن ثمة حاجة إلى بذل اهتمام كبير لموقعة فاعلية الخرق فى انشطار أنماط الكلام المتنوعة التى يتم إنتاجها فى أقوال لها حقيقتها المرجعية فى الحاضر المشار إليه (٥٩).

هذا الإلحاح على حاضِر التلفُّظ المتفارق يمكِّن المؤرِّخ من الخلاص من تعريف الوعي التابع على أنه ثنائي، وعلى أن له أبعاداً إيجابية أو سلبية. كما يتيح للإفصاح عن الفاعلية التابعة أن يبرز على أنه إعادة تموقع وإعادة نقش. ففي سيطرة الدالول، وكما ساجلت، ليس ثمة إلغاء دياكتيكي ولا الدالّ الفارغ: ثمة تنازع رموز السلطة المحددة الذي يغيّر ميادين التناحر. هكذا يتم تحدّي التزامن القائم في التنظيم الاجتماعي للرموز على أرضه وضمن حدوده، إلا أن أسس الاشتباك تكون قد أزيحت بحركة إضافية تتخطى تلك الحدود. وهذه هي الحركة التاريخية للهجنة بوصفها تمويهاً، بوصفها فاعلية تنازع وتناحر تعمل عملها في الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ الدالول/ الرمز، تلك الفترة التي هي فضاء فيما بين قواعد الاشتباك. والحال، أن هذا الشكل النظري من الفاعلية السياسية الذي حاولت أن أطوره، هو ما تعتمد داس على نحو جميل إلى كسائه باللحم في سجالٍ تاريخي:

إن طبيعة الصراع الذي تقع طائفة أو قبيلة في إسهاره هي التي يمكن أن توفر خصائص اللحظة التاريخية، فأن نزع أننا يمكن أن نعرف مسبقاً ذهنيات الطوائف أو الجماعات يعني أن نتبنى منظوراً جوهرياً لا تدعمه الأدلة التي توفرها جميع مجلدات دراسات التابع ذاتها^(٦٠).

ألا تشبه البدنية الطارئة التي تسم الفاعلية ما يدعو فرانز فانون بمعرفة ممارسة الفعل؟^(٦١) يساجل فانون أن المانوية أو الثنائية البدئية التي أوجدها المستوطن - أسود وأبيض، عربي ومسيحي - تتعطل في حاضِر الصراع من أجل الاستقلال. حيث تستبدل الاستقطابات بحقائق جزئية، محدودة وقلقة، ليس غير. وكل انحسار محلي يصيب المدّ يشكّل مراجعة للمسألة السياسية على مستوى جميع الشبكات السياسية. وعلى القادة أن يقفوا بثبات ضد أولئك الذين هم ضمن الحركة ممن ينزعون إلى الاعتقاد بأن الاهتمام بالفروق الطفيفة أو بظلال المعاني يشكّل خطراً ويدقّ أسافين في كتلة الرأي الشعبي الصلبة^(٦٢). والحال، أن ما يصفه كل من داس وفانون ليس سوى إمكانية فاعلية تتشكل عبر الاستخدام الاستراتيجي للعرضية التاريخية.

إن هذا الشكل من الفاعلية الذي حاولت أن أصفه من خلال الكرّ والفرّ بين الدالول والرمز، وشروط العرضية الدالة، وليلة الحب، يعود ليستنطق دياكتيك الحداثة الأشدّ

جراً والذي تقدّمه النظرية المعاصرة، ممثلة بفوكو في الفصل المعنون بـ الإنسان وازدواجاته من كتابه الكلمات والأشياء. ونفوذ فوكو وتأثيره الخصب على الباحثين ما بعد الكولونياليين، من أستراليا إلى الهند، لم يكن بالتأثير غير المشروط أو غير المقيد، خاصة في نظيره للحدثة. فهي هو ميتشل دُين يعلّق، في دورية Thesis Eleven في ملبورن، أن هوية حدثة الغرب تظلّ على نحو هوسى ذلك الأفق الأعمّ الذي تبرز في كنفه جميع تحليلات فوكو التاريخية الفعلية^(٦٣). ولهذا السبب بالذات، يرى بارنا تشاترجي أن لجينالوجيا القوة عند فوكو استخدامات محدودة وضيقة في العالم النامي. ذلك أن تراكب أنظمة القوة الحديثة والقديمة يُنتج أشكالاً من الضبط والحكم غير متوقّعة تجعل أبستيمات فوكو غير ملائمة، بل وعتيقة^(٦٤).

ولكن هل يمكن لنصّ فوكو- الذي يرتبط بالحدثة الغربية بمثل هذه العلاقة الموهونة- أن يكون خالياً من ذلك الانزياح الإبستيمي- عبر التشكيكة (ما بعد) الكولونيالية- الذي يسهم في تكوين إحساس الغرب بذاته على أنّه تقدمي، ومدنيّ، وحديث؟ هل يفضى إنكار الكولونيالية إلى تحويل الدول الغرب لدى فوكو إلى عرض من أعراض حدثة هوسية؟ هل يمكن للحظة الكولونيالية بأيّ حالٍ من الأحوال ألا تكون عرضية- المجاور بوصفه عدم تعيين- بالنسبة لسجال فوكو؟

في الخاتمة الفخمة لكتاب فوكو الكلمات والأشياء، حين يواجه القسم الذي يتناول التاريخ نظيره الغربيين- العلمين المضادين، الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي- تأخذ عقدة السجال بالانحلال. يحدث ذلك في لحظة إشكالية يوهن فيها تمثيل الاختلاف الثقافي ذلك المعنى الذي يحمله التاريخ إذ يُعتبر موطن العلوم الإنسانية الذي يرسّخها ويدجنها في آنٍ معاً. ذلك أن تنامي التاريخ- لحظة الازدواج الخاصة به- يسهم في مشروطية المعارض. وبذا ينشأ ازدواج متفاوت: ومتباين بين التاريخ بوصفه موطن العلوم الإنسانية- فسحتها الثقافية، حدودها الزمنية والجغرافية- ومزاعم التاريخانية وادعائها الكونية. وعندها، تغدو ذات المعرفة تواشج أزمنة مختلفة، غريبة عن هذه الذات ومتنافرة فيما بينها^(٦٥). وفي ذلك الازدواج بين التاريخ وتاريخانية القرن التاسع عشر تمكن الفترة الزمنية الفاصلة الموجودة في الخطاب من عودة الفاعلية التاريخية:

لأن الزمن يأتيه من مكان ما خارج ذاته فإنه لا يكون ذاته كذات التاريخ إلا بترائب . . . تاريخ الأشياء، وتاريخ الكلمات . . . غير أن هذه العلاقة السلبية البسيطة لا تثبت أن تنعكس . . . ذلك أنه يحق له هو أيضاً أن يكون له تطور إيجابي تماماً كما لدى الكائنات والأشياء، تطور ليس أقل استقلالاً (٦٦).

والنتيجة أن الذات التاريخية الـ heimlich التي تنشأ في القرن التاسع عشر لا تستطيع أن تكف عن تكوين معرفة بذاتها هي معرفة unheimlich، وذلك من خلال ربطها بالإلزامي حدثاً ثقافياً آخر في سلسلة متكررة إلى ما لا نهاية من الأحداث التي تنقسم بأنها كنائية وغير متعينة. فالسرديات الكبرى التي أقامت عليها تاريخانية القرن التاسع عشر مزاعمها الكونية - التطورية، والنفعية، والإنجيلية - كانت أيضاً، في زمان/ مكان نصي وإقليمي آخر، تكنولوجيات بأيدي الحكام الكولونياليين والإمبرياليين. وعقلانية إيديولوجيات التقدم هذه تأخذ بالامحاء والزوال على نحو متزايد كلما واجهت عرضية الاختلاف الثقافي. ولقد سبق أن قمت في غير مكان باستكشاف هذه السيرورة التاريخية التي تلتقطها على أكمل وجه الكلمتان الرائعتان اللتان أطلقهما مبشر يانس في أوائل القرن التاسع عشر ورأى فيهما إلى هذا السيرورة على أنها الورطة الكولونيالية التي تلقيك فيها مدنية ماكرة (انظر الفصل ٥). فالنتيجة المترتبة على هذه المواجهة، وتناحرات هذه المواجهة وتجاذباتها، لها أثر عظيم على ما يصفه فوكو وصفاً جميلاً بأنه تحول سرد التاريخ في حقبة اشتهرت كثيراً بتاريخها (واستعمارها) العالم والكلمة (٦٧).

فالتاريخ الآن يحدث على حدود الذات والموضوع الخارجية، كما يقول فوكو (٦٨). ولذا فهو يلجأ إلى الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي لكي يسبر اللاوعي الغريب الذي يسم ازدواج التاريخ. ففي هذين الفرعين يتم التعبير عن اللاوعي الثقافي في تحول السرد، يتم التعبير عن التجاذب، والعرضية، والتكرار واللحن أو استخدام الكلمات في غير مواضعها، والتداخل الذي لا قرارة له. وفي القطع الزمني المتوتر الذي يفصل الرمز الثقافي بالدالول النفسي، سوف تكشف العرض ما بعد الكولونيالي في خطاب فوكو. فهو إذ يكتب عن تاريخ الأنثروبولوجيا بوصفها الخطاب المضاد للحدثة - بوصفها إمكانية علم إنساني ما بعد حديث - يقول:

ثمة موقع معين في العقل الغربى تكوّن عبر تاريخه
ويوفّر أساساً للعلاقة التى يمكنه أن يقيّمها مع سائر
المجتمعات الأخرى، بما فيها ذلك المجتمع الذى ظهر
فيه هذا الموقع تاريخياً^(٦٩). (التشديد لى)

يُخَفَّقُ فوكو فى بلورة ذلك الموقع المعين وتكوّنه التاريخى. غير أنّه بإنكاره له،
إنّما يسمّيه عن طريق النفى فى السطر التالى مباشرة، حيث نقرأ: ومن الواضح أن
هذا لا يعنى أن الوضعية المستعمرة لا بدّ منها للإثنولوجيا.

أنطالب بأن فوكو كان عليه أن يعيد الكولونيالية بوصفها اللحظة المفقودة فى
ديالكتيك الحداثة؟ أنريده أن يكمل السجال بتبنيّه سجالنا؟ من المؤكّد أن لا. ما أشير
إليه هو أن المنظور ما بعد الكولونيالى يعمل على نحو هدام فى نصّ فوكو فى تلك
اللحظة من العرضيّة التى تسمح بتجاوز سجاله - فكرة فكرة - مع التقدّم. ومن ثمّ،
فجأة - وعند لحظة انغلاقه - يدخل ضرب لافت من ضروب عدم التعيين سلسلة
الخطاب. فتصبح هذه الأخيرة فضاءً لزمّنية خطابية جديدة، مكاناً آخر للنطق لا يتيح
للسجال أن يمتدّ ويتوسّع ويتحول إلى نوع من العمومية التى لا إشكال فيها.

وأريد أن أشير - بروح الختام هذه - إلى انحرافٍ يعتري النسيان الفوكوى ويدفعه
صوب النصّ ما بعد الكولونيالى. ففى معرض كلامه على التحليل النفسى، يبدو فوكو
قادراً على رؤية كيف تجتمع المعرفة والقوة فى حاضِر النطق بالنقطة أو التحوّل: ذلك
العنف الهادئ - كما يدعوه - فى علاقة تشكّل الخطاب. غير أنّه إذ ينكر اللحظة
الكولونيالية من حيث هى حاضِر للنطق فى شرط الحداثة الغربية التاريخى
والأبستمولوجى، لا يبقى لديه سوى القليل ليقوله عن علاقة النقطة أو التحوّل بين
الغرب وتاريخه الكولونيالى. وما ينكره فوكو على وجه الدقّة هو النصّ الكولونيالى
بوصفه الأساس للعلاقة التى يمكن للعقل الغربى أن يقيّمها حتى مع المجتمع الذى
ظهر فيه تاريخياً^(٧٠).

وإذ نقرأ من هذا المنظور فإننا نرى أن فوكو - بإلحاحه على مكانية زمن التاريخ -
يقيم ازدواجاً لـ الإنسان يكون متواطئاً على نحو غريب مع تبعثر هذا المفهوم وتفرّقه،
ومعادلاً لمرأوغته، فضلاً عن كونه ذاتى التكوين بصورة غريبة، على الرغم من لعبه

لعبة الازدواج والانشطار. وإذ نقرأ من منظور النقلة والتحويل، حيث يعود العقل الغربى إلى ذاته من الفترة الزمنية الفاصلة التى تسم العلاقة الكولونىالية، فإننا نرى كيف أن الحداثة وما بعد الحداثة تتشكلان هما ذاتاهما من منظور الاختلاف الثقافى الذى هو منظور هامشى. وكيف تواجهان ذاتيهما على نحو عرضى فى الموضع الذى يكرر فيه الاختلاف الداخلى الذى يميز مجتمعهما تبعاً لمعطيات اختلاف المجتمع الآخر، تبعاً لمعطيات المغايرة التى تسم الموقع ما بعد الكولونىالى.

عند هذا الحد من الاغتراب الذاتى، تعود الفاعلية ما بعد الكولونىالية، بروح العنف الهادئ، لتستلطق ازدواج صور الحداثة الفصيح عند فوكو. وما تكشف عنه ليس مفهوماً من المفاهيم كان مدفوناً وخبيئاً بل حقيقة تخص ذلك العرض فى تفكير فوكو، أسلوب الخطاب والسرد الذى يشيئ مفاهيمه. ما تكشف عنه هو السبب الذى يقف وراء رغبة فوكو فى التلاعب القلق بطيات الحداثة الغربية، ناسلاً خيوط تناهيات الكائنات البشرية، ناقضاً وحاكاً على نحو هوسى خيوط ذلك السرد النحيل، سرد تاريخانية القرن التاسع عشر. ومثل هذا السرد العصبى يوضح ويوهن سجال فوكو؛ فهو - مثل خيط التاريخ الرفيع النحيل - يرفض أن يحبك فى الهوامش، متديلاً منها على نحو فيه تهديد ومخاطرة. غير أن ما يحول دون انقطاع خيط السرد هذا هو اهتمام فوكو بان يدخل - عند موضع ازدواجه هو نفسه - فكرة أن الإنسان الذى يظهر عند أوائل القرن التاسع عشر هو إنسان منزوع التاريخ (٧١).

إن سلطة الإنسان وازدواجاته، تلك السلطة منزوعة التاريخ، هى ما ينتج، فى الفترة التاريخية ذاتها، تلك القوى المعيارية والطبيعية التى تخلق مجتمعاً غربياً حديثاً منضبطاً. غير أن القدرة الخفية الموظفة فى هذا الشكل منزوع التاريخ من أشكال الإنسان تكتسب على حساب أولئك الآخرين : نساء، محايين، ومستعمرين، وعمال بعقود، ومستعبدين - ممن كانوا يغدون، فى الوقت ذاته، إنما فى فضاءات أخرى، شعباً بلا تاريخ.

هوامش الفصل التاسع:

- J. Derrida, "My chances / Mes chances", in J.H. Smith and W.Kerrigan (eds) **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, Literature** (Baltimore; Johns Hopkins University Press, 1984), P. 8. -١
- J. Habermas, **The philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**, F. G. Lawrence (trans.) (Cambredge, Mass.: MIT Press, 1987), P. 348. -٢
- F, Jamson, Foreword to R. Retamar, **Calibn and Other Essays**, Trans. E. Baker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), PP. vii - xii. -٣
- E. Said, "Third World intellectuals and metropolitan culture", **Raritan**, vol. 9, no. 3 (1990), P.49. -٤
- F. Jameson, **The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act** (Ithaca, Cornell University Press, 1981), P.266. -٥
- C. west, "Interview with Cornel West" in A. Ross (ed.) **Univeral Abandon** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), PP. 280 -1. -٦
- S. Hall, **The Hard Road to Renewal** (London: Verso, 1988), P.273. -٧
- ibid, PP. 9 - 10. -٨
- C. Taylor, **Philosophy and the Human Sciences** (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), P. 145. -٩
- ibid, P. 151. -١٠
- H. Spillers, "Changing the letter", in D. E. Mc Dowell and A.Rampersad. (eds) **Slavery and the Literary Imagination** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), P. 29. -١١
- D. E . Mc Dowell, "Negtiations between tenses: witnessing slavery after freedom - Dessa Rose", in Mc Dowell and Rampersad, **Slavery**, P. 147. -١٢

P. Gilroy, **There Ain't No Black in the Union Jack** (London: Hutchinson, -١٣ 1987), ch. 5.

H. A. Baker, Jr, **Hybridiyt, the Rape Race, and the Pedagogy of the 1990s** -١٤ (New York: Meridian, 1990).

H. L. Gates, Jr, **Reading Black, Reading Feminist; A Critical Antthology** -١٥ (New York: NAL, 1990), P. 8.

R. Gaschè, **The Tain of the Mirror** (Cambridge, Mass(Harvard University -١٦ Press, 1986) , P.210.

١٧- كُتِبَ هذا المقطع جواباً على سؤال ستيفن غرينبلات الذي يدفع إلى التأمل والتفكير العميقين، إنما المطروح في بار في كيمبرج، ماساشوستس، ما الذي يحدث في اللحظة الجزئية، العابرة فيما بين سلسلة الدوال؟ غير أن كيمبرج، كما يبدو، ليست على ذلك البعد من طنجة.

R. Barthes, **The Pleasure of the Text**, R. Miller (trans) (NewYork: Hill 1975), -١٨ P. 49.

ibid, P. 50. -١٩

ibid, PP. 66 - 7. -٢٠

ibid, P. 57. -٢١

ibid, P. 49. -٢٢

Derrida, "My chances", P.25. -٢٣

ibid, P. 10. -٢٤

T. Eagleton, **Ideology: An Introduction** (London: Verso, 1991), P. 38. -٢٥

J. Forrester, **The Seductions of Psychoanalysis** (Cambridg: Cambridge Univer- -٢٦ sity Press, 1990), PP. 207 - 10.

J . Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, A Bass - ٢٧
(trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1987), P.321.

G.C Spivak, "Postcoloniality and value", in P. Collier and H. Gaya - Ryan (eds), - ٢٨
Literary Theory Today (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 225,227,228. -

٢٩- في مقابلة مع سبيفاك، نجدها تتحدث أيضاً عن المفعول المتأخر غير القابل للاختزال الذي ليس
ما هو خلف نظام الدواليل أو بعده، مما لا يستطيع نظام الدواليل أن يجاريه بوصفه الشيء
الواقعي. غير أن عليك أن تأخذ في الحسبان أن ما تسجله من التمثيل الذاتي الثقافي، من أجل
التعبئة والتشديد، أو ما تدونه كملاحظات من جهة أخرى، من أجل التعبئة والتشديد أيضاً، لا بد
أن يتعامل أيضاً مع المفعول المتأخر، بحيث تكون المهمة الفعلية للناشط السياسي هي ألا يكف
أبداً عن نقض المفعول المتأخر.

Quoted in S. Harasym (ed.), P. 125. *The Postcolonial Critic* (New York: Rout-
ledge: 1990), P. 125.

ولقد دافعت في الفصل الأول من هذا الكتاب الالتزام بالنظرية، عن زمنية من التدخل السياسي
قريبة من هذا.

Barthes, *Pleasure of the Text*, PP.66 - 7. - ٣٠

إن مفهومي هو بمثابة استكشاف متحيز وإعادة تأسيس لمفهوم بارت. فغالباً ما أقرأ ضد تيار الـ
détournement المرتبط بوضعية معينة مما اشتهر به بارت، وهذه ليست بالحالة الاستثنائية كما
هو واضح مراراً علي مدي الفصل.

٣١- يمكن للقارئ أن يجد شرحاً واضحاً لهذه السيرورة في:

S.zizek, *The Sublime Object of Ideology* (Lincoln, Nebr: University of Nebras-
ka Press, 1986), PP. 104 - 11.

J. Lacan, *Ecrits*, A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1977), P.173. - ٣٢

Zizek, *Sublime Object*, P. 109. - ٣٣

Barthes, Pleasure of the Text , PP. 62, 67.	-२६
R. Guha, "Dominance without hegemony and its historiography" in Guha (ed.) -२०	
Subaltern Studies , vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), PP. 210 -	
309.	
ibid. P. 230.	-२७
R. Guha, "The Prose of counter - insurgency", in Guha (ed.) Subaltern Studies , -२७	
vol. 2 (New Delhi: Oxford University Press, 1983), P. 39.	
ibid., P. 40.	-२८
ibid., P. 39.	-२९
M. M. Bakhtin, Speech, Genres, and Other Late Essays , C. Emerson and M. -६०	
Holquist (eds.), V. W. Mc Gee (trans.) (Austin, Texas: University of Texas	
Press, 1986), PP. 90 - 5.	
ibid., P. 93.	-६१
ibid, P. 94.	-६२
ibid, 93.	-६३
ibid.	-६६
H. Arendt, The Human Condition (Chicago: Chicago University Press, 1958), -६०	
P. 185. See also PP. 175 - 95.	
ibid, P. 185.	-६७
ibid., P. 184.	-६८
ibid, P. 186.	-६८
ibid, P. 187.	-६९
ibid, P. 180.	-७०

ibid.

-٥١

J. Lacan, "Where is speech Where is language?", **The Seminares of Jacques Lacan, 1954-55**, J.- A.Miller (ed.), S.Tamasilli (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), PP. 274-5.

R. Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity** (Cambridg: Cambridge Universi- ty Press, 1989), PP. 92 , 93.

ibid., P. 63.

-٥٤

ibid., P. 63, n. 21.

-٥٥

Guha, "Dominance", P. 277.

-٥٦

ibid.

-٥٧

V. Das, "Subaltern as Perspective", in R. Guha (ed.) **Subaltern Studies**, Vol. 6 (New Delhi: Oxford University Press, 1989), P.313.

ibid, P. 316.

-٥٩

ibid, P. 320.

-٦٠

٦١- لقد غيرت فيما يلي ترتيب، سجال فانون بغية تقديم خلاصة وافية له.

F. Fanon "Spontanety: its Strength and its weakness", in his **The Wretched of the Earth** (Harmondsworth: Penguin, 1969), PP. 117 - 18.

M. Dean , "Foucault's obsession with Western modernity" , **Thesis Eleven**, Vo. 114 (1986), P. 49.

See G. C. Spivak, **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics** (New York: Methuen, 1987), P. 209.

M. Foucault, **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**, A. Sheridan (trans.) (London: Tavistock, 1970), P.369.

ibid.	-77
ibid, P. 371.	-77
ibid, P. 372.	-78
ibid, P. 377.	-79
ibid.	-79
ibid, P. 369.	-79

بالخبز وحده

دواليل العنف في أواسط القرن التاسع عشر

غالباً ما تبدى الأشياء المتزامنة، المتوافقة، اتّساماً واضحاً فيما تنزع إليه، على نحو يحاكي ما نجده في الخطط أو المشاريع. غير أنّ الأمر كله لا يعدو أن يكون مصادفة. وهذا ما نراه في أتفه أمور الحياة كما نراه في حوادث تترك أبلغ الأثر على مصائر الإمبراطوريات. فالبشر الواقعون تحت سطوة مكدرات ومنغصات متوافقة في حدوثها، غالباً ما يصرخون إن في الأمر مؤامرة تستهدفهم، وغالباً ما يرى الباحث التاريخي أن ثمة مؤامرة، في حين أن الأمر لا يتعدى كونه ضرباً من التوافق. إن كارثة رهيبة مثل مذبحه فيلور، لتفعل فعلها كما اليود على كتابات سرّية مكتوبة بماء الرز.

المرجون كاي، تاريخ التمرد الهندي^(١)

كيف للفاعلية التاريخية أن تؤدّي في تحول السرد؟ كيف لنا أن نورّخ ما هو منزوع التاريخ؟ وإذا ما كان الماضي بلداً أجنبياً، كما يقولون، فما الذي يعنيه إذاً أن تقع على ماضٍ هو بلدك وقد أعاد آخرون تصنيفه الإقليمي، بل وإرهابه؟ لقد أشرت في الفصل التاسع إلى أن سيرورة المراجعة التاريخية وإنتاج الفاعلية الثقافية والسياسية يبرزان عبر فترة زمنية خطابية فاصلة، في التوتر العرضي بين نظام الرموز

الاجتماعي وتقطع الدالول تقطيعاً شعرياً متمرداً (٢). ومثل هذه الزمنية تجد روح المكان الخاصة بها في الـ ليس هناك التي تحيي تونى موريسون ذكراها في قصتها وتستخدمها، على نحو استنطاقي، في التأسيس لحضور عمل أدبي أسود. ذلك أن إعادة التذكر (مفهوم موريسون عن إعادة خلق الذاكرة الشعبية) تحول حاضِر النطق بالسرد إلى تذكرة متكررة بما أقصى، واستوصل، وطرد، مما يجعله فضاءً un heimlich لتفاوض الهوية والتاريخ. قد يكون فراغ ما شاغراً دون أن يكون ضرباً من الخواء. وتقول موريسون:

ثمة ضروب من الغياب ذات وطأة ثقيلة إلى حد بعيد

(حيث) تأسرنا بقصديتها ومراميها، مثل حارات رسم

حدودها السكان الذين رحلوا عنها.

أين هو... ظل الحضور الذي فر منه النص؟ أين

يشد ويقوى، أين ينزاح؟ (٣)

فالقصدية والمرمى - دالولا الفاعلية - يبيّنان من الفترة الزمنية الفاصلة، من الغياب ذى الوطأة الثقيلة الذى هو أسر، وقف للزمن، قطع زمنى. وإذا تحدد تونى موريسون تاريخ العبودية على هذا النحو، عبر فعل ذاكرة الجماعة، فإنها تنفى تواصل السرد واستمراره وما يمكن للكلمات أن توفره من راحة ناشزة. فما يتلفظ بحضور عالم العبودية فى محبوبة هو السريان الخفى السرى لرقم هو الكلمة الأولى ذاتها، هو انزياح إسناد اللغة الشخص: ١٢٤ كان مفعماً بالضغينة. مفعماً بحقد الطفلة. والنساء فى البيت كن يعرفن ذلك وكذا الأطفال (٤).

ففى موئل الموت وما هو شيطاني، يترجع شكل من أشكال الذاكرة التى تبقى على قيد الحياة فى الدالول - ١٢٤ - الذى هو كلمة الحق والصدق مجردة من الذاتية. ومن ثم، فجأة، ومن فضاء الـ ليس هناك، تبرز الفاعلية التاريخية المتذكرة* موجهة بوضوح نحو إعادة اكتشاف الحقيقة الكامنة فى نظام الرموز (انظر الفصل السابق) ١٢٤ كان مفعماً بالضغينة، فعل الإسناد والقصد الذى تحدثه الأرقام هو

* المفردة التى يستخدمها هومى بابا هنا هي re-membered ومن المعلوم أن remember تعنى: يتذكر، و member تعنى: عضو فى جماعة ما. وكأن بابا يريد القول إن إعادة التذكر التى تبرز منها الفاعلية التاريخية تجعل من هذه الفاعلية الماضية عضواً منتبهاً إلى الحاضر.

محاولة موريسون لإقامة شكل من التوجّه يشخصه نشاطه الخطابى ذاته، وليس التصاقه بالرغبة فى شخصية (٥) (ما دعوته تفريداً، وليس فردانية). وما يؤدى إليه خلق الفاعلية التاريخية هذا هو إنتاج الذات انطلاقاً من زمنىة العارض والطارئ: مخطوفاً مثل العبيد من مكان إلى آخر، من أى مكان إلى آخر، دون تهئية ولا حماية... القارئ يخطف، ويسحب، ويرمى إلى بيئة أجنبية تماماً (٦).

إن ما يعترى الدالول - ١٢٤ - من وقف، هو ما يشكّل - بحسب موريسون - الدقة الأولى فى تجربة عالم العبيد الجمعية، بين الذاتية. ذلك أن حدث ١٢٤ الخطابى يتذكر الموت، والحب، والجنس، والعبودية، وإفصاحاته المتكررة عن تلك التواريخ من الاختلاف الثقافى تنتج جماعة - فى - حالة من الانقطاع والاتصال، مراجعة تاريخية فى الشتات. والجماعة التى تتصورها موريسون هى جماعة منقوشة فى نحول السرد ذاك، حيث يكون التضامن الاجتماعى مكتوباً عبر أزمت وعوارض البقاء التاريخى على قيد الحياة: المضى من الأول إلى التالى فالتالى، كما نقول، حيث يكون تجاور الفعل والسرد وارتباطهما فى لحظة الـ ليس هناك التى تدكّ الإحساس الغربى المتزامن بالزمن والتراث.

وأودّ أن أربط هذا السريان الذى يسريه الدالول المستمد من سبعينيات القرن التاسع عشر فى عالم محبوبة، مع سريان دواليل عنفٍ أخرى فى خمسينيات وستينيات القرن ذاته فى شمال ووسط الهند. أودّ أن أنتقل من تاريخ تحرير العبيد وإلغاء نظام الرقّ الملىء بالعذابات إلى التمرد الهندى. علماً أن الرابطة التاريخية المتهورة التى أضعها هنا لا تقوم على إحساس بتجاوز الأحداث، وإنما على زمنىة من التكرار تشكّل تلك الدواليل التى تخلق من خلالها الذوات المهمّشة أو المتمردة فاعليةً جمعية. فأنا مهتم بالإستراتيجية الثقافية والمواجهة السياسية المتشكلة فى رموز غامضة وملغزة، وفى التكرار الهوسى للشائعة، والذعر بوصفه شعوراً منغلّقاً، إنّما إستراتيجياً تحدّثه الثورة السياسية. وبمزيد من التحديد، فإننى أريد أن أفكّك نحول السرد الذى يحكى، فى خضم الأسباب الزراعية والسياسية الكبرى للتمرد الهندى، قصة الشاباتى (نوع من الخبز الفطير المفلطح) التى سرعان ما شاعت عبر المناطق الوسطى الريفية التى نشب فيها التمرد، وذلك على أثر إدخال بندقية إنفيلد وخرطوشها المشحم سىء الصيت إلى المشاة المحليين. والحال، أن رانا جيت جها، فى كتابه الأوجه الأساسية للتمرد

الفلاحى، يستخدم قصة الشاباتى كواحدة من إيضاحاته الأساسية التى تلقى الضوء على النقل الرمزى لفاعلية التمرد والعصيان.

وسواء أخذنا الشاباتى على أنها أسطورة تاريخية أو تعاملنا معها بوصفها شائعة، فإنها تمثل بزوغ شكل من الزمنية الاجتماعية المتكررة وغير المتعينة؛ ذلك أن سرىان الشاباتى يشكل مشكلة لافتة بالنسبة لفاعلية الخطاب التاريخى. وتمثيل الذعر والشائعة يسهم فى تلك الزمنية المعقدة الخاصة بـ العرَضِيَّة الاجتماعية التى حاولت أن أعكّر بها صفو مياه السببية الرائقة. أمّا سلسلة الاتصال فى الشائعة، محتواها الدلالى، فتتغير أثناء النقل، إلا أن الرسائل التى تنقلها تكون متجاوزة نحويًا، على الرغم من المبالغة، والإفراط وعدم الدقة. (انظر الفصل السابق).

ما تتسم به الشائعة من عدم التعيين هو مصدر أهميتها كخطاب اجتماعى، وتكمن قدرتها اللاحمة الجمعية وبين الذاتية فى جانبها النطقى، وتؤدى قدرتها الأدائية على السريان إلى الانتشار بالعدوى، أو إلى دافع لا تكاد تمكن السيطرة عليه يدفع إلى نقلها لشخص آخر^(٧). وفعل الإشاعة المتكرر، سريانها وعدواها، يصلانها بالذعر، بوصفه واحداً من مشاعر التمرد. فالشائعة والذعر هما- فى لحظات الأزمات الاجتماعية- موقعان مزدوجان من مواقع النطق التى تحبك قصصها حول الحاضر المتفارق أو ليس هناك الخطاب. وغايتى هنا قريبة من تلك الانتقادات القاسية التى وجهها أشيز ناندى للتاريخانية الغربية فى مقالته نحو يوطوبيا عالمثالئية. فمعاناة مجتمعات العالم الثالث تخلق - بحسب ناندى - موقفاً من تاريخ هذه المعاناة يشاطر السيميائية والتحليل النفسى بعضاً من توجهاتهما.

ذلك أن محرّك التاريخ - بحسب هذين الفرعين المعرفيين - (ليس) ماضياً ثابتاً يتحرك صوب مستقبل لا مردّ له، بل يكمن هذا المحرّك فى طرائق التفكير وفى اختيارات الزمن الحاضر... اللاذكريات (هى التى) تتيح على هذا المستوى قدراً أعظم من اللعب وقدراً أقلّ من الصلابة الدفاعية^(٨).

إنَّ السريان اللامتعيّن الذي يسريه المعنى بوصفه شائعة أو مؤامرة- بما يحدثه من مشاعر الهلع المنحرفة والمرضة نفسياً- هو ما يشكل المجال بين الذاتى للثورة والمقاومة. والسؤال المطروح هو ما نوع تلك الفاعلية التى شكّلها سريان الشاباتى؟
... أحسبُ أن الزمن أمر مهم. ذلك أن سريان الشاباتى هو ما يباشر سياسة فاعلية تفاوض فى تناحرات الاختلاف الثقافى الكولونىالى.

دعونا نأخذ وصف السرّ جون كاي للظاهرة فى المجلد الأول من كتابة الشهير تاريخ التمرد الهندى، المكتوب عام ١٨٦٤، والقائم على بحث مكثف فى المصادر المعاصرة، بما فى ذلك مراسلات مع أشخاص شاركوا فى التمرد. فحتى بعد مائة عام من ذلك التاريخ، ظل حضور كاي محسوساً فى التاريخ الرسمى للتمرد والذي قام به سن. بل إن راناجيت جحا - فى عمله الذى يحتذى حول الشائعة فى السياق الفلاحى الشعبى للتمرد - يعتمد على كاي أيما اعتماد.

ولقد رسخ، أيضاً، خاصة فى ذهن اللورد كانينغ، إيمان مفاده أن خوفاً شديداً راح ينتشر فى صفوف الشعب، وأن ثمة خطراً فى مثل هذا الشعور يفوق ما فى الكراهية الشديدة. وإذا فكّر فى هذا، فإنه راح يفكر أيضاً فى قصة غريبة أخرى وردت إليه من الشمال الغربى، وعجز عن تفسيرها أشدّ ذوى الخبرة من حوله. فمن قرية إلى قرية، ومن رسول إلى رسول، سرى رمز غامض على هيئة ذلك الخبز المفلطح الذى يأكله الشعب، مصنوعاً من الطحين والماء، والذي يدعى فى لغتهم باسم الشاباتى. وكل ما عرف عن الأمر هو أن رسولاً قد ظهر، وأعطى الفطيرة لزعيم إحدى القرى، وطلب منه أن يرسلها قدماً إلى القرية التالية وهكذا، بحيث انتقلت بهذه الطريقة من مكان إلى آخر، وما من أحد رفض، وما من أحد شك أو ارتاب، وقلة قليلة هي التى راحت تتساءل بشأن هذه الطاعة العمياء التى تبذل تجاه ضرورة يحس بها إحساساً دون أن تفهم.... الغالبية نظرت إلى الأمر على أنه إشارة إنذار وتحضير، بغية إعلام الشعب بأن شيئاً خطيراً على وشك الوقوع، وحثهم على الاستعداد للأزمة. وقد كتب أحد رجالات السلطة الكبار إلى الحاكم العام بما قيل

له من أن الشاباتى هو رمز قوت الشعب، وأن نقله وتداوله قصد منه التحذير والتأثير على الشعب بالإشارة إلى أن وسيلة بقائهم سوف تؤخذ منهم، وإعلامهم إذا بأن يجتمعوا معاً يداً واحدة. وثمة آخرون سخروا من فكرة إشارة الإنذار هذه، ولم يروا فى الأمر أكثر من خرافة من الخرافات الشائعة فى البلد. وقيل إن من المعهود بالنسبة للهندوسى الذى يتفشى المرض فى أسرته أن يبدأ بنقل الشاباتى على هذا النحو لقناعته بأنه يزيل المرض، كما اعتقد آخرون أيضاً... أن الغرض من تداول (الشاباتى) هو أمر آخر، وأن فيها مسحوق عظام، وأن الإنجليز قد لجلوا إلى هذه الطريقة الإضافية فى تلويت الشعب وتدنيسه... غير أن هذه الحركة - مهما تكن قصتها الحقيقية - كان لها أثر لاشك فيه وهو الإبقاء على إثارة الشعب فى النواحي التى عبرها الخبز.... البعض رأى فى ذلك الكثير من المعنى، والبعض الآخر لم ير فيه أى معنى. ولم يلق الزمن أى ضوء على هذا الأمر، والآراء لا تزال مختلفة. وكل ما يمكن للتاريخ أن يدونه بشىء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغربية كانوا يمضون من مكان إلى آخر، وحيثما مضوا كانت تتولد ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقع^(٩). (التشديدلى)

إن ما غدا بمثابة الوجبة الطوطمية بالنسبة لمؤرخى التمرد هو عدم تعيين المعنى، الذى أطلقه الشاباتى الطارئ أو العارض. فقد أكلوا الطعام المدهون وأشاعوا أسطورة الشاباتى. وبفعلهم هذا، نقلوا عدوى الشائعة والذعر إلى سردياتهم المتسلسلة والحساسة التى نزع استقرارها فى ذلك الفعل ذاته من التكرار. فوصف كاي لما لحق بتأويل الحدث من عدم الحسم يفصح عن زمنية من زمنية المعنى - البعض رأى... الكثير من المعنى: البعض الآخر لم ير أى معنى - هى زمنية يسهل صرف النظر عنها باعتبارها مجرد توصيف أو تقرير. غير أن الالتباس أو انعدام اليقين البليغ بين المنظورين، وعرضية المعنى التى تسرى فى التكرار الاضطرابى للشاباتى، هى تعبير

عن قلق تاريخي أعرض وأوسع. فما يرافق مشكلة التأويل التاريخي هذه هو الذعر الذي لم تطلقه تلك الشعيرة الريفية المتمثلة بنقل وتداول الشابات وحسب وإنما أطلقه أيضاً نقش هذه الشعيرة بوصفها الحاضر الأدائي لنهارات وليالي التمرد، أسطوريته اليومية المعتادة، التي هي أيضاً مادة الوصف التاريخي.

تولد الشائعة بوصفها شكلاً خطابياً ضرباً معدياً من التجاذب، تداخلاً لا قرارة له، بين الكثير من المعنى ونوع معين من اللامعنى. والشرط السيميائي لكل من اللائقين والذعر يتولد حين يبدى رمز قديم ومألوف (الشابات) دلالة اجتماعية غير مألوفة بوصفه دالولاً عبر تغير في زمنية تمثيله. فالزمن الأدائي لتدليل الشابات، سريانه على أنه مؤامرة و/ أو تمرد، يتحول وينقلب مما هو معتاد وشائع إلى ما هو قديم ورهيب ومخيف. وهذا الضرب من إعادة نقش منظومة تقليدية عبر إدخال الاضطراب في نقلها لشيفراتها الثقافية أو قطع هذا النقل (حيث تتولد على هذا الأساس ضروب جديدة من الإثارة، وترتفع ضروب مبهمة من التوقع) يبدى شبهة لافتة بتاريخ التمرد المتأزم.

يرمز سرد الشابات النحيل - في بلاغته الأدائية القائمة على السريان / الذعر - إلى تلك الشروط السياقية العريضة التي وسمت تمرد ١٨٥٧ والتي وصفها إريك ستوكس وصفاً موحياً بأنها أزمة انزياح^(١٠)، وذلك في مقالته الجميلة عن السياق الفلاحي لذلك التمرد. فالخوف الهوسي من العدوى الدينية والارتباب الشديد بالحكومة هما عرض من أعراض عسكري يائس متشبث بتقاليده الخاصة بحماس متجدد في وجه تنظيمات وتعليمات جديدة ترمى إلى ضبط الجيش المحلي وتحديثه، الأمر الذي لم تكن فيه بندقية إنفليد سوى الرمز الأوضح بين رموزه. فاندفاع الحكومة وحماسها المساواتي لتحرير الفرع من التالكدار (ملاك الأرض) والضم الشائن لمملكة أود، من بين إمارات أخرى أصغر، خلق إحساساً بالانخلاع الاجتماعي كانت له آثاره ضمن جيش مؤلف أساساً من مرتزقة فلاحين ينتمون إلى الطائفة العليا. والحال، أن سلاح المشاة البنغالي العشرين الذي أعلن التمرد في ميروت في أيار ١٨٥٧ كان مؤلفاً أساساً من ملاك صغار للأرض راجبوت وبراهميين. غير أن تدفق الطوائف الدنيا والخارجيين وانضمامهم إلى صفوفهم نظراً للسياسات المساواتية الراديكالية التي اتبعتها الحكومة - كما يصف فيليب ميسن^(١١) - أدى إلى إحساس واسع الانتشار

باضطراب واختلاط المكانة والمرجع، حتى إن موظفاً كتب إلى الـ Lahore Chronicle محذراً علانية من أن فلاحاً لا يمكن أن يكون صبهداراً لمجرد أن يدعى كذلك، ونبيلاً أو جنّلماناً هندياً لا يمكن أن يكون أقلّ من ذلك لمجرد أننا نعامله كعامل فنى (١٢).

إننى أفتح - مرةً أخرى - ذلك الفضاء بين رمز الشاباتى ودالول سريانه كيما أكشف عن ذلك الشعور الذى تثيره الشائعة. فما يتكلم فى الوقف الزمنى بين الرمز والدالول هو الذعر، الذى يعمل على تسييس السرد، ذلك أن فاعلية السياسة محتواة على نحو غامض فى عدوى طحين الشاباتى، أو فى استيهامات الخصاء الكاشفة أكثر لدى الحاكم العام السابق إيلينبورو بأن يخصى جميع المتمردين وأن يسمى دلهى بالمدينة الخصية (١٣). وإذا ما قرأنا رواية كاي، من فضائها الذى يتسم بعدم الحسم، فإننا نجد أن الذعر بادٍ فى عباراتها، محدثاً ذلك التوتر الحركى الذى نجده فى عرضية الحدث التاريخى ذاته. فسرد كاي يحاول أن يجاور بين الشاباتى وأحداث تاريخية أو ثقافية فى سلسلة كنائية: خبز الشعب: حدث خطير: حرمان من وسيلة البقاء (إعادة تنظيم الجيش، استيطان الأرض، إلغاء حقوق وامتيازات التالكدار): إشارة الإنذار: المرور على ذكر المرض (ممارسة الفلاحين لشعيرة الشالاولا أو التضحية بحيوان من أجل تخليص الجماعة من الأوبئة): التدنيس الدينى (بندقية إنفيلد، الخراطيش المشحمة). وما يفصل مواقع الاختلاف الثقافى والتناحر الاجتماعى هذه، بغياب شرعية التأويل، هو خطاب ذعرٍ يشير إلى أن الشعور النفسى والاستيهام الاجتماعى هما شكلان مقتدران من أشكال التعيين السياسى للهوية ومن فاعلية حرب العصابات. ولذا يمكن لكاي أن يقول - مقتبساً من كانيغ - إن ثمة خطراً فى مثل هذا الشعور (بانتشار الخوف) أكثر مما فى الكراهية الشديدة، وإن تناقل الشاباتى كان ضرورة يحسُّ بها إحساساً دون أن تفهم. وأخيراً، إن هذا التناقل قد قصد منه أن يؤثر من خلال التحذير وبذا يجمع الشعب معاً يداً واحدة. فمهما يكن التاريخ الحقيقى للحدث، فإن الغرض السياسى للشائعة، والذعر، والشاباتى الذى يتم تناقله هو الإبقاء على إثارة الشعب.

وينتشر الذعر. وهو لا يكتفى بأن يجمع الشعب المحلى معاً بل يوثق العرى بينهم وبين أسيادهم من الناحية الشعورية والوجدانية - عبر سيرورة من الإسقاط - وإن يكن

على نحوٍ تناحري. وما نجده في ترجمة كاي لرواية كانينغ، هو أن مقاطع الذعر ليست مكتوبة من وجهة نظر المحلي ولا من المنظور التأويلي والإداري الرفيع للورد كانينغ. ففي حين يعزو الخوف والذعر بدرجة كبيرة إلى الذهن المحلي غير المتعلم، إلى خرافته وسوء فهمه، وإلى سهولة انقياده نفسياً وسياسياً، إلا أن جنس* التجمع الذكي الذي ينتمي إليه الخطاب والذي يكون هذا الخطاب هو برهان على حقيقة أن الخوف لم يكن مقصوراً على الفلاحين. فما يكشفه عدم التعيين في الحدث هو الذعر في صفوف البيروقراطية، وفي صفوف الجيش، الأمر الذي تمكن قراءته في الآراء القلقة المتضاربة التي يجمع كانينغ بينها. غير أن البريطانيين - بإسقاطهم الذعر والقلق على عادة محلية وخصوصية إثنية - إنما يحاولون استيعاب وتشويه قلقهم، واجدين مرجعاً محلياً جاهزاً لذلك الحدث غير المحسوم الذي نزل بهم. وهذا ما يرى بوضوح في الانشطار البليغ الذي يعتري مقطع كاي حيث نجد أن ذوات السرد (énoncé) هم المحليون، أما ذوات فعل النطق - ذوو الخبرة، أحد رجال السلطة الكبار، الآخرون الذين سخروا، سواهم الذين اعتقدوا - فهم سلطات إنجليزية، سواء كانوا جزءاً من الإدارة أو جواسيس هنوداً. والحال، أن مستوى النطق هو المستوى الذي ينشر عنده الشابات المتواضع كلاً من دعر المعرفة والقوة. فالانتشار الواسع للخوف أشد خطراً من الكراهية والغضب، فهو ملتبس، وينتشر على نحو هائج في كلا الجانبين. ينتشر أبعد من معرفة الثنائيات الإثنية أو الثقافية ويغدو فضاءً جديداً وهجيناً للاختلاف الثقافي في تفاوض علاقات القوة الكولونيالية. هكذا تفتتح، أبعد من الثكنات والبيوت الريفية، منطقة تناحرية وملتبسة من التشابك توفّر، على نحو منحرف ميدان معركة مشتركاً يمنح السباهية** ميزة تكتيكية.

ما الدرس الذي يقدمه انتشار الذعر - زمن الشابات - فيما يتعلق بالفاعلية التاريخية؟

إذا ما قرئ الشابات من حيث أصوله الثقافية الأونطولوجية فقط - في النظام التاريخي للرمز - فإن النتيجة عندئذ هي ثنائية ثقافية تتجنب ما ينطوي عليه الذعر

* جنس هنا هي ترجمة لـ genre، كما لو أن بابا يعتبر التجمع الذكي جنساً أدبياً.

** السباهية: هم الهنود المجندون في الجيش الإنكليزي.

السياسى الذى يحدثه التمرد من عدوى. وهذا ما يتحاشى هجنة المرجعيات التى تخلق إمكانية حرب الأعصاب وإمكانية القيام بأفعال ذات خاصية انتشارية فى حرب العصابات (كما تصوّرُها السباهية عموماً). كما أن رؤية الشاباتى على أنه تحول داخلى عادى من رمز التلوث والدنس إلى السياسة، هى رؤية تعيد إنتاج ثنائية الفلاح والراج*، وتنكر فاعلية السباهية التاريخية المحددة، تلك الفاعلية التى حققت النجاح من خلال الخدع والمكائد لا من خلال الأسلحة، كما بين ستوكس مرة بعد مرة. وإلى هذا، فإن إنكار سياسات الذعر وعدم التعيين يسبغ على الفاعلية الجمعية للفلاحين معنى قصدياً مبسطاً. حيث يتموقع المتمردون فى ضرب من الثبات الزمنى شبه الإقطاعى، ألعوبات ودمى تحركها المؤامرات الدينية. وهاهو مالىسون (ال خليفة الممل لكاي فى كتابة تاريخ التمرد الهندى)، يعيد - بعد خمس وعشرين سنة وفى المجلد الخامس من الكتاب - كتابة الوصف الرائع الذى وصف به كاي كانينغ، فيطلع بأسطورة لافتة عن المؤامرة المحمدية و يقرّ الشاباتى دون أن يتعمد ذلك أو يقصده. فالمسارات المتشابكة الغدارة التى اتخذها الشاباتى عبر مناطق الشمال الغربى تتبع سبيل ملفى الفيروزأبادى (وهو واحد من بين قلة من المتأمرين المعروفين بالاسم) فهذا الأخير كان - بعد ضمّ أود وإحاقها - كثير التنقل فى الشمال الغربى مثل الشاباتى، فى مهمة كانت بمثابة اللغز بالنسبة للأوروبيين. ومثل الشاباتى، فقد كان لتنقل ملفى تفرعاته وتشعباته فى دلهى، وميراث، وبانتا، وكالكوتا (١٤)!

غير أننا إذا ما تتبعنا خطاب الذعر، التأثير الشعورى الذى يخلفه الفهم التاريخى، فإننا نقع على سرعة زمنية تبديها الأحداث التاريخية وتؤدى إلى فهم للفاعلية المتمردة. فنقل الشاباتى يبدى ضرباً من العلاقة العارضة مع الفترة الزمنية الفاصلة أو القطع الزمنى فيما بين الدالول والرمز، والذى هو عنصر مكون فى تمثيل المجال بين الذاتى لكل من المعنى والفعل. والحال، أن الروايات التاريخية المعاصرة تلجّ على زمنية مشابهة فى إشارتها إلى أن ما أبداه التمرد من انتشار وتضامن قد حدث بما يكاد أن يكون سرعة أبدية، بزمنية لا يمكن تمثيلها إلا على أنها تكرار الشاباتى وما أحدثه هذا الأخير من انعدام لليقين أو ذعر.

*الراج هو الاسم الذى يُطلق على الحكم البريطانى للهند.

كان الملازم مارتينو - المفتش الموكل بالبنادق في مستودع البنادق في أمبالا - مسئولاً عن تدريب المشاة المحليين على بندقية إنفليد. ونظراً للرعب الذي أصابه من جرّاء تكرار ظهور نذير الشؤم المتمثل بالشاباتى بين جنوده، فقد كتب إلى الجنرال بيلتشر يائساً عن حالة الجيش في الخامس من مايو (أيار) ١٨٥٧، أى قبل خمسة أيام فقط من انفجار التمرد في ميروت. إلا أن تقديراته كان نصيبها التجاهل إلى حد كبير، أمّا مطالبته بمجلس تحقيق لاستقصاء الهياج في صفوف الجنود فقد طويت وصرف النظر عنها. والحال، أن صوت هذا الملازم هو صوت غامض لكنه تمثيلي ويمثّل شهادة دقيقة على الصلة بين انتشار الذعر وتمثيل هذا الانتشار على أنه قطع في الزمن أو صدمة مفاجئة:

في كل مكان بعيد أو قريب يجد الجيش نفسه تحت سطوة دافع يفضى إلى الجنون فيتطلعون بنوع من التوقع المتوتر إلى شيء ما، إلى قوة ما خفية وغامضة أصابت كلاً منهم برعشة كهربائية سرت فيهم جميعاً.... لا أعتقد أنهم يعرفون ما سوف يفعلونه، أو أن لديهم أية خطة عمل سوى مقاومة غزو ديانتهم وعقيدتهم^(١٥).
(التشديد لى)

وفي إعادته حكاية قصة لشاباتى بوصفها مثلاً رئيسياً على انتقال التمرد، يقرن راناجيت جحا سرعة الانتقال بـ ذهان الجماعات الاجتماعية المسيطرة^(١٦) وقد واجهت فجأة تمرد أولئك الذين تعتبرهم موالين لها. وهو يستخدم هذه اللحظة - التي يشير فيها إلى كل من الزمن والشعور النفسى - بوصفها الأساس الذى يمكن القيام منه برصد مهمّ للفاعلية التابعة:

ما أخفق أعيان المجتمع في التقاطه هو أن المبدأ الناظم لا يكمن فى أى شيء آخر سوى سيطرتهم. ذلك أن إخضاع الجماهير الريفية لمصدر مشترك من الاستغلال والاضطهاد هو الذى يجعلهم يتمردون حتى قبل أن يتعلموا التجمّع فى الروابط الفلاحية. وحين كان صراع ما ينشب، فإن هذا الشرط السلبى لوجودهم الاجتماعى وليس أى وعى ثورى هو ما كان يمكن الفلاحين من الارتفاع فوق النزعة المحلية^(١٧). (التشديد لى)

وإذ يوقع جحا ظهور الفاعلية المتمردة في الشرط السلبي للوجود الاجتماعي، فإنه يشير إلى الذهان الاجتماعي بوصفه جزءاً من بنية التمرد. وهذا ما يعزز إشارتي إلى أن المبدأ الناظم لـ دالول الشاباتى يكمن في نقل الخوف والقلق، والإسقاط والذعر في شكل من السريان والتداول بين المستعمر والمستعمر. فهل يمكن لفاعلية التمرد الفلاحى أن تتشكل عبر الإدماج الجزئى لاستيهام السيد ومخاوفه؟ وإذا ما كان ذلك ممكناً، ألا يغدو موقع التمرد، وذات الفاعلية المتمردة، موقعاً للهجنة الثقافية لا شكلاً من الوعي النافى؟

إن الصلة التى أحاول إقامتها بين الزمن السريع للذعر وتبدد المعنى الثنائى الذى يضافى على التناحر السياسى تتصادى مع تبصر مهم قدّمه المحلل النفسانى ويلفرد بيون، حول المكانة التى يحتلها الذعر لدى جماعة الكرّ والفرّ، التى يشكل الجيش والحرب مثالين من أمثلتها. فذهان الجماعة يقوم على عكسية أو تبادلية الذعر والغضب. وهذا التجاذب هو جزء من الجماعة المبنية ضمن فترة زمنية فاصلة مشابهة للسيرورة التى وصفتها بأنها تفريد الفاعلية (انظر الفصل السابق): إن ميراثه الحصرى كحيوان من جماعة يولد شعوراً لدى الفرد بأنه لا يمكن أبداً أن يلحق بمسار الأحداث التى يكون على الدوام - وفى أية لحظة محددة - متورطاً فيها^(١٨). وهذه البنية المتفارقة ضمن الجماعات وبينها هى التى تحول بيننا وبين تمثيل التقابل أو التضاد فى بنية ثنائية متكافئة. فحين ينشأ الغضب والذعر يكون ما يثيرهما هو حدث يقع على الدوام خارج وظائف الجماعة، كما يقول بيون.

والسؤال هو كيف لنا أن نفهم فكرة الوقوع خارجاً هذه بالعلاقة مع خطاب الذعر؟ ما أود الإشارة إليه هو أننا نفهم هذه الخارج لا بوصفها حدوداً مكانية بسيطة بل بوصفها مكوناً من مكونات المعنى والفاعلية. كما يمكن لـ الحدث الخارجى أيضاً أن يكون الحدّ أو الهامش غير المعترف به لخطاب من الخطابات، والموضع الذى يمس فيه هذا الخطاب على نحو عرضى خطاب الآخرين على أنه هو ذاته. وهذا هو المعنى الذى يتخذه خارج خطابى تفصح عنه مقاطع الذعر فى رواية كاي عن الشاباتى. وهى مقاطع تحتل فى سرده فضاء لا يكون فيه المعنى محسوماً، وتكون ذات الخطاب مشطّرة ومزدوجة بين مصدر المعلومات المحلى و الناطق الكولونىالى. فما يمثل ويثبت، على مستوى المحتوى أو الطرح (énoncé) على أنه ذعر محلى، يكون على

مستوى الموقع السردى (enunciation) ، ذلك الخوف والاستيهام المنتشر والمنفلات الذى يستشعره المستعمر.

هكذا تنفتح تجربة عَرْضِيَّةٍ وَحْدِيَّةٍ فيما بينِ المِستعمرِ والمستعمر. وهذه التجربة هي فضاء من عدم الحسم الثقافى والتأويلى الذى ينتج في حاضر اللحظة الكولونيالية. كما أن مثل هذا الخارج واضح أيضاً فى إلحاحى على أن معنى الشاباتى بوصفه سرياناً وتداولاً لا يبرز إلا فى الفترة الزمنية الفاصلة، أو القطع الزمنى، فيما بين تنظيمه الاجتماعى - الرمضى وتكراره المتكرر كدالول على ما هو غير محسوم، ومخيف. أليس هذا هو مازق كاي حين يقول إن كل ما يمكن للتاريخ أن يدونه بشيء من اليقين هو أن حملة هذه الرسائل الغربية كانوا يمضون من مكان إلى آخر. غير أن هذه أيضاً هي السيرة الزمنية لتناقل فاعلية التمرد والتي يختار كاي أن يصمت عنها. وهكذا تكون لحظة الذعر السياسى، إذ تتحول إلى سرد تاريخى، حركة تعطل التقطيع إلى داخل / خارج. وإذا تفعل ذلك، فإنها تكشف عن السيرة العارضة من تحول الداخل إلى الخارج وإنتاج موقع أو دالول آخر هجين. ويدعو لا كان هذا النوع من الداخل/ الخارج / داخل / المكان / خارج المكان لحظة: éxtimité لحظة الـ ليس هناك الراضة (موريسون) أو لحظة اللامتعيين أو المجهول (كاي) التي يتشكل حولها الخطاب الرمضى للتاريخ البشرى. وبهذا المعنى، فإن هذه اللحظة تكون تكرار الإشاعة فى تسلسل الحدث التاريخى (١٨٥٧)، سرعة الذعر فى موقع سياسات التمرد، أو، فى الحقيقة، زمنية التحليل النفسى فى كتابة التاريخ.

هكذا يغدو هامش الهجنة، حيث تتماس الاختلافات الثقافية عَرْضِيَّاً وصراعياً، لحظة ذعر تكشف التجربة القائمة على الحدود. فهي ترفض التقابلات الثنائية بين الجماعات العرقية والثقافية، السباهية والأسياد، على أنها حالات من الوعى السياسى المتجانس المستقطب. وذهان الذعر السياسى يشكّل حدّ الهجنة الثقافية الذى يخاض عبره التمرد. أما نظام الرموز الهندية المحلى، ومرجعها الإثنى الأصيل الداخلى فيعتريهما الانزياح وانقلاب الداخل خارجاً يغدوان الدواليل المتداولة لذعر إنجليزى، والتي ينكرها خطاب التاريخ الامبريالى الرسمى، وتمثل فى لغة عدم التعيين - هكذا يكون الشاباتى - إذن ضرباً من الانزياح فى، والدِّفاعِ ضد، بندقية إنفيلدا، فالشاباتى المصنوع من طحين ملوث بمسحوق العظام والمشكل على نحو رقائق البسكويت

الإنجليزية هو دالول متغاير وهجين. ويشير هذا الدالول - بحسب المحامى العام - إلى أن المتآمرين يريدون اتهام قساوسة الجيش بأنهم يحاولون أن يفرضوا طعاماً واحداً وعقيدة واحدة^(١٩). ونحن نرى فى دواليل الذعر النحيلة المفاجئة هذه كتابة ثقافية معقدة لفاعلية التمرد فى عام ١٨٥٧، وهى كتابة وسّعها إريك ستوكس لتصبح ضرباً من السجال التقليدى العريض:

كثير مما يُحسب مقاومةً بدئيةً يحدث عند هجمة الأزمة المحلية حين يكون الطور الأول من التعاون قد فسد وتعكّر. فالشكل أو الترتيب الداخلى للمجتمع سبق له أن تبدّل بفعل خميرة الحداثة، بحيث غدت الأزمة المحلية أزمة داخلية بقدر ما هى خارجية وراحت تعكس توترات الانخلاع والانزياح^(٢٠).

إن ما أحاول استكشافه ضمن الديالكتيك الواسع للسباهية والراج هو زمنية الحدث التاريخى بوصفه حالة داخلية (نفسية، شعورية) وواقعة خارجية (سياسية، مؤسساتية، حكومية). وجهة نظرى أن الفاعلية التاريخية لا تكون أقلّ فعالية إذ تمتطى سريان و تداول الشائعة والذعر، ذلك التداول المتفارق والمنزاح. فهل لحدود الهجنة المتجاذبة أن تحول بيننا وبين تحديد استراتيجية سياسية أو تعيين حدث تاريخى؟

على العكس، إنها لكفيلة بأن ترتقى بفهمنا لأشكال معينة من الكفاح السياسى. ففى النهاية، يتيح كلامى المجنون على ذهان الجماعة والشاباتى الطائر أن نتخذ قدوة وعبرة تاريخية رصينة. وفى واحدٍ من آخر الفصول التى كتبها ستوكس عن التمرد الهندى قبل وفاته - متمردو السيوى* - نجد أنه يكشف عن إحساس يكاد أن يكون مفرطاً بعرضية الزمن والحدث الملتقطة مثل حركة بطيئة معادة للتمرد ذاته. فستوكس يقترب على نحو متزايد من الإلحاح على أهمية حوادث الفعل العسكرى العارضة والطائرة فى حدوث الثورة وانتشارها، كما يقول سى. أ. بايلى فى الخاتمة التى وضعها لكتاب ستوكس الفلاح مسلحاً. فهو يقترب من رؤية أهمية الدراما والأسطورية البشرية التى تنطوى عليها الثورة... تلك الملامح العارضة، التى تكاد أن

* السيوى: هم السباهية أنفسهم.

تكون قائمة على المصادفة، مما تتسم به الثورة، والتي تساعد أيضاً على حل اللغز المتعلق بتوقيتها بالعلاقة مع ميول واتجاهات طويلة الأمد في تاريخ شمال الهند (٢١). وهذا الإلحاح الجديد على ما هو عارض ورمزى واضح بصورة خاصة في مقطع جميل يقول فيه ستوكس:

إن جيشاً ليبلى كما تبلى الثياب ويحتاج إلى تجديد متواصل. كما أن مظهره الرث لا يقتصر على كونه دلالة رمزية وحسب. وفي ساعة اليأس قد يستغنى الإنجليز عن البزة النظامية والبونتيليو المشدود، ولكن ما إن تمر الأزمة وتتضاعف أفواجهم، حتى تشدد ممارستهم العسكرية بدل أن ترتخي. وإذا ما كان التخلي عن الساكو والسترة بالنسبة للسيبوي أمراً معقولاً يسهل القتال، إلا أنه يعمل أيضاً على طمس الفارق بين الشلة من الأصحاب والفرقة العسكرية ويحولهم من جنود نظاميين إلى متمردين مدنيين (٢٢).

وإذاً ينظر ستوكس من منظور حصيلة التمرد ونتيجته، فإنه محق في التأكيد، كما يفعل مرة بعد مرة، على أن هزيمة المتمردين قد نجمت عن غياب خطة تكتيكية أو عقل مسيطر وغياب تنظيم منضبط يواصل الهجوم حتى النهاية (٢٣). وهو مصيب تماماً في فهمه لضوابط الجندی النظامي وتكتيكات المتمرّد المدني القائمة على منطق حرب العصابات، إلا أن تشبّهه بفكرة معينة عن العقل المسيطر يحول بينه وبين رؤية الاستراتيجية المزدوجة والمزاحة التي ينطوي عليها المتمرّد المدني والسيبوي بوصفه متمرّداً مدنياً. وسوف أحاول بإيجاز - وما هو معروف من استساغتي الحالات البيئية ولحظات الهجنة - أن أصف تلك الحركة التي تجعل الداخل خارجاً حين يكون السيبوي والمتمرّد المدني موقعين من مواقع الذات في لحظة الفاعلية التاريخية ذاتها.

من بين السرديات المحلية المعاصرة القليلة جداً، والمكتوبة من ساحة المعركة، فإن رواية مونشي موهان لال عن حوار سمعه بين جندی محمدی في الفرقة الثالثة من سلاح الفرسان والسير وليم نوت الضابط المسئول عن السيبوي، هي الرواية الأفضل. فعلي الرغم من كون مونشي موهان لال جاسوساً له مصلحة واضحة في الإيحاء بأن ثمة مؤامرة محمدية، إلا أن روايته تقدّم أدلة إثبات بالغة القيمة. ومع أن تناول

المحامى العام لأدلة موهان لال قد اختزل دراما الفعل المتمرّد وعقله المسيطر إلى خيانة ومؤامرة، فإننا لو عدنا إلى رسالة موهان لال الأصلية المكتوبة فى شهر تشرين الثانى (نوفمبر) من عام ١٨٥٧ لوجدنا قصة مختلفة تماماً.

لقد قرر المتمرّدون حصار دلهى بعد أن حرّروا أصدقاءهم ورفاقهم من سجن ميروت. والشعار الشهير "Chalo Delhi" - إلى الأمام إلى دلهى - لا يقتصر على كونه يوفّر وحدة مباشرة ورخوة لرجال هائجين ومرتبكين^(٢٤) كما يقول ستوكس. فرواية المتمرّدين توضح تماماً أنّهم لم يدعوا إلى اجتماع لتقرير ما ستكون عليه خطوتهم التالية إلا بعد أن اختبروا قوتهم كجماعة مقاتلة، وأحرقوا بصورة رمزية منازل الأسياد. وقد قرروا ما قرروه قبالة اقتراح مهاجمة أغرا، لأنهم لا يستطيعون اتخاذ مواقع دفاعية كافية فى الطريق إلى هناك. وبعد تفكير هادئ ورزين حدّدوا دلهى وقرروا أن يقيموا مراكز قيادة^(٢٥) لأسباب عسكرية وسياسية تكتيكية: إبادة ذلك العدو القليل من المقيمين الإنجليز والمسيحيين... الاستحواذ على مستودع الذخيرة، وشخص الملك.

إنّ شخص الملك هو ما يشكّل استراتيجية التمرد اللافتة. فتمركز التمرد فى دلهى - وهو تكتيك كان مصيره الفشل فى النهاية - كان سبباً لتوفير بؤرة وجدانية وعاطفية للتمرد، ولترسيخه فى المجال السياسى العام. حيث فكّر الجنود أنّ اسم الملك سوف يفعل فعل السحر ويحثّ الولايات البعيدة على الانضمام إلى التمرد. وهذا الإثبات العام للقوة هو ضرورى لأنّ المحليين كانوا مدركين لمشاكل الاتصال التأمري. قال السيپوى إنّّه قد شهد طرائق الجنرال نوت البارعة فى إخفاء وإرسال رسائله أثناء كوارث كابول إلى كلّ من السند وكابول، وأفعال مثل أفعالنا سوف لن تفوت انتباههم^(٢٦)، الأمر الذى يعنى، بالطبع، أن رسائل الجنرال نوت السرية كانت حديث البازار وعلى كلّ لسان، شأنها الشاباتى التى غدت الوجبة الرئيسية والشغل الشاغل للحكومة.

أمّا جسد الملك فكانت له قسمة أخرى فى استراتيجية المتمرّدين السياسية. فقد احتالوا أن يخرجوا باهادر شاه فى موكب ملكى لكى يعيد الثقة لدى المواطنين. وعندها يغدو الملك بوصفة فرجة، وهو محاط بـ الفيالق المنضبطة والمقيمين المحترمين، سواء كانوا من الجاغردار أو التجار، اسماً يمكن أن يفعل فعل السحر. ولقد فعل هذا السحر

فعله من خلال استراتيجية سردية متعمدة، هي الشائعة. فحين اتخذ الملك شخصيته العامة، راح المتمرّدون يثيرون طموحه بقصص مبالغ فيها عن فرق عسكرية مصطفة تحمل كنوزاً من أماكن مختلفة... وعن أن جميع الفيالق الأوروبية قد تورطت في فارس... وأن الحالة المضطربة للسياسة الأوروبية يصعب أن تسمح للسلطات في الهند باستقدام أية تعزيزات. ولقد دفع هذا السرد السحري الملك لأن يتحمل مسؤولية اسمه: دفع باهادرشاه لأن يصدق أنه ولد ليستعيد ما ضاع من تيمور العظيمة في الأيام الأخيرة من حياته. وقد خلع الآن القناع وراح يهتم بتشجيع التمرد^(٢٧).

إن السيوى بوصفه متمرّداً مدنياً- بوصفه تلك الهيئة الرثّة- يخلق سردياته الهجينة من عدد من الحكايات النحيلة: من التكتّم السياسى للأسياد، من نقش جسد الملك أواخر العصور الوسطى، من شعيرة الخلعة المغولية، وهى أعطية من الثياب يدمج^(٢٨) من خلالها الرعايا الموالون بجسد الملك، من شائعات السياسة الإنجليزية، وبالطبع من غرور وعبث الأمنى البشرية والرغبات الخلاصية لدى الجموع. وأريد أن أشدّ مرة أخرى معطف المتمرّد البالى وأسحب خيطاً مهلهلاً يأخذ قصتي من هذه اللحظة السياسية العامة إلى سردها النحيل الآخر، ألا وهو الذعر. ومن جسد المغول أريد أن أرجع إلى جسد السباهى، عن طريق الفترة الزمنية الفاصلة، من تمرد ١٨٥٧ والشاباتى إلى تمرد فيلور عام ١٨٠٦ وقبّعته.

فبعد إعادة تنظيم جيش مدرّاس فى عام ١٧٩٦، ألغيت كلّ المعدّات المتعلقة بمظهر الجندى. ألغيت أقراط الأذن والعلامات التى تدلّ على الطائفة، ومنعت العمامة وراح السباهى يحلق ذقنه ويرتدى قبعة مدوّرة قاسية، مثل قبعة أفراد الطبقة الدنيا والمنبوذى أعلاها مسطح، مع شريط من الجلد وريشة واقفة^(٢٩). وغدا الجندى فى أعين أبناء بلده توبى والا، لابس قبعة، ومرادفاً لكونه إفرنجياً أو مسيحياً. وبدأت الشائعات تدور حول تحول وشيك للهندوس والمسلمين إلى المسيحية من خلال عدوى القبعة الجندية. فى تلك الأزمنة انقلقة راح المتسولون الجوالون ورائحة القذارة المقدّسة تفوح منهم يحكون قصصاً وحكايات لا تصدق، ضمن صفوف الجند. وصار من الممكن سماع قلاقل الذعر على نحو واضح، ذلك الذعر الذى سرعان ما أطلق أجنحة الغضب، فى البازارات، والقرى، والتكنات. وقبل المذبحة الرهيبة فى فيلور فى ١٠ يوليو (تموز) ١٨٠٦ مباشرة، تلك المذبحة التى تحكى عنها كتب التاريخ، وقع حادث بدا مألوفاً وعادياً لدرجة أن المؤرخين اللاحقين قد نسوه.

حين راح الجنود بقبعاتهم وبزاتهم الإفرنجية الجديدة يختلطون مع خدم القصر وخدم الأمراء، حماتهم التقليديين، صاروا موضع سخرية وإذلال.

راح الناس يتفحصون بعين الفضول أجزاء بزاتهم وسط إشارات الاستخفاف وغيرها من الإيماءات المعبرة، وصيحات الواه واه وما تدلّ عليه، والتلميحات المبهمة إلى أن كل ما فيهم يشير بصورة ما إلى المسيحية. كانوا ينظرون إلى ربطة عنق السباهي ويقولون: ما هذا؟ إنها من الجلد! ول! ثم ينظرون إلى حزامه ويقولون له إنه يشكّل مع جسمه نوعاً من الصليب. غير أن القبة المدوّرة هي التي كانت عرضة أكثر من غيرها لسخرية وتحذيرات أهل القصر. لا ينقص سوى هذه لتصبحوا إفرنجيين بكل ما فيكم. احترسوا وإلا فسوف نغزو جميعاً مسيحيين... وعندها فإن البلاد كلها ستنتهي إلى الدمار (٣٠).

حين غدا جسد السباهي مهجناً في تداول نذر الشؤم الخفية الملغزة، غدت البزات الإفرنجية مصدر مخاوف جوهرية. تحولت شارة الإنذار إلى قبة عالية، أو خبز فطير مفلطح. وعملت خميرة الحداثة على استنهاض المخاوف القديمة، حيث سكنت جسد الشعب دواليل سياسية ونذر شؤم معدية. هل هذا الذعر، المكتوب على جلد السباهي - هو نذير الشؤم الذي يطير الإشاعة والتمرد؟ أيكون هذا عبارة عن سردٍ للهستيريا المحلية؟ أبعد هذه الأسئلة يمكنك أن تسمع العاصفة تهب. أما الباقي فهو التاريخ.

هوامش الفصل العاشر :

- ١- J. Kaye and G. B. Malleson, **History of the Indian Mutiny of 1857 - 8s**, vol. 1 (London: W.H. Allen & co., 1888), P. 179.
- ٢- J. Lacan, "Where is speech? Where is language?", **The Seminars of Jacques Lacan, 1954 -55**, in J. A. Miller (ed.), S. Tomaselli (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), PP. 284 - 5.
- ٣- T. Morrison, "Unspeakable things unspoken", **Michigan Quarterly Review**, vol. 28, no.1 (winter 1989), PP. 11-12.
- ٤- T. Morrison, **Beloved** (London: Chatto & Windus, 1987), P.4.
- ٥- Morrison, "Unspeakable things Unspoken", P.31.
- ٦- ibid., P. 32.
- ٧- إننى مدين أعمق الدين لقراءة راناجيت جحا قصة الشاباتى فى تناوله الكلاسيكى لسياسات التمرد. وعلى الرغم من اختلاف تحليلى عن تحليله من نواح سوف تتضح مع تقدم هذا الفصل، إلا أن قراءته الرائعة توفر إطاراً مهماً لكل قراءة لاحقة. انظر كتابه:
- Elementary Aspects of Peasant Insurgency** (Delhi: Oxford University Press, 1983), ch.6.PP. 239 - 46.
- ٨- A. Nandy, **Traditions, Tyranny and Utopias** (Delhi: Oxford University Press, 1987), PP. 47 - 8.
- ٩- Kaye and Malleson, **History of the Indian Mutiny**, vol. 1, PP. 416 -20.
- ١٠- E. Stokes, "the context of the 1857 Rebellion", in his **The Peasant and the Raj** (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); see P. 130 et passim
- ١١- P. Mason, "Fear and its causes", in **A Matter of Honour; An Account of the Indian Army, Its Officers and Men** (London; Cape, 1974), PP. 247-57.

Kaye papers: Home Misc. 725, P. 421.	-12
E. Stokes, The Peasant Armed (Oxford: Clarendon Press, 1986), P. 92.	-13
Kaye and Malleson, History of the Indian Mutiny , vol. 5, P. 292.	-14
Kaye papers: Home Misc. 725, P. 415.	-15
Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency , P. 225.	-16
ibid.	-17
W. Bion, Experience in Groups (London: Tavistock, 1983), P. 91.	-18
Kaye and Malleson, History of the Indian Mutiny , vol. 5, P. 341.	-19
Stokes, The Peasant Armed. , P. 124.	-20
ibid., PP. 240-1.	-21
ibid., P. 66.	-22
ibid., P. 82.	-23
ibid., P. 50.	-24
Kaye papers: Home Misc. 725, PP. 399 -407.	-25
ibid.	-26
ibid.	-27
F. W. Buckler, "The oriental despot", quoted in B.S. Cohen, The Invention of Tradition , E. Hobsbawm and T. Ranger (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), P. 168.	-28
Kaye and Malleson, History of the Indian Mutiny , vol. 1, P. 163.	-29
ibid., vol. 1, P. 164.	-30

كيف تدخلُ الجِدَّةُ العالمَ الفضاء ما بعد الحديث، الأزمنة ما بعد الكولونيالية وتجارب الترجمة الثقافية

تمرُّ الترجمة عبر متّصل من التحوّل والتغيّر، لأعبر
أفكار مجردة عن التماثل والتشابه.
ولترينجامين، عن «اللغة بوصفها كذلك ولغة الإنسان»

(أ) حدود عالمية جديدة

ما يدفع إرادة المعرفة فى الخطاب ما بعد الكولونيالى، تلك الإرادة الآسرة، هو
ضرب راد يكالى من الانحراف وليس حكمة سياسية عاقلة. وإلا، فلأى سبب آخر
نحسب أن رواية كونراد قلب الظلام تلقى بظلمها المديد على كثير من نصوص
البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية^(١)؟ إن لدى مارلو الكثير مما لدى المناهض للأسس
والأصول، ومما لدى الساخر المتروبولى الذى يعتقد أن أفضل طريقة للحفاظ على
الكون البراغمتى الجديد هى مواصلة حديث الجنس البشرى والإبقاء عليه جارياً. فهذا
ما يفعله مارلو، فى تلك النهاية المعقّدة التى تنتهى بها اللعبة، والتى يعرفها جيداً قراء
الرواية بأنها الكذب على الخطيئة. فعلى الرغم من أن البرية الأفريقية قد تبعت مارلو
إلى قاعة الاستقبال الأوروبية الفخمة، ببياضها الشاحب الأثرى، وعلى الرغم من

* تتصادى عبارة الحدود العالمية الجديدة مع النظام العالمى الجديد، خاصةً باللغة الإنجليزية، حيث العبارة
الأولى هى new world border والثانية new world order. وبالطبع، فإننا إزاء لعب مقصود على الكلمات.

الغسق الذي راح يهمس على نحوٍ مخيف: الرعب، الرعب، إلا أن سرد مارلو يظل ملتزماً بأعراف الخطاب المدني الذي يميز بين الجنسين ويرى أن النساء قد يصبين بالعمى إذا ما رأين الكثير من الحقيقة، وأن الرواية يجب أن تنتهي لأن النساء لا يستطعن تحمّل الكثير من التخيل والاختلاق. يواصل مارلو الحديث ويبقى عليه جازياً، يقمع الرعب، ويقدم للتاريخ كذبة - كذبة بيضاء - وينتظر السموات أن تقع. غير أن السموات - كما يقول - لا تقع لمثل هذه الترهة.

تُفصِح كلمتا كورتز اللتان تحولتا إلى شعار - الرعب، الرعب - عن الصلة الكونية الشاملة بين المستعمرة والمتروبوليس، هذه الصلة التي تشكّل ركناً أساسياً من أركان إيديولوجيا الإمبريالية. ولقد أثار إيهام هاتين الكلمتين الكونراديتين السحريتين كثيراً من الاهتمام التأويلي، وذلك على وجه التحديد لأنهما لا تنطويان في قرارتهما على أية حقيقة ليست واضحة تماماً في الخارج، الذي يغلف الحكاية التي أبرزته كما يبرز الوهج غلالة الضباب^(٢). والحال، أن مارلو لا يقمع الحقيقة - مهما تكن متعددة الأصوات ومتعددة التكافؤات - بقدر ما يجسّد نوعاً من شعرية الترجمة التي تضع (تقلق) * الحدود بين المستعمرة والمتروبوليس. فهو في كلامه عن امرأة - هي الخطيئة - كيما يلقي قناعاً على الكينونة الكولونiale الشيطانية، إنما يحول جغرافيا الكارثة السياسية - قلب الظلام - تلك الجغرافيا الغامضة المخيفة، إلى تذكرة سوداوية بالحب الرومانسي وإلى ذكرى تاريخية. وبين حقيقة إفريقيا الصامتة والكذبة الفاقعة على امرأة متروبولية، يعود مارلو إلى تبصره البدئي: التجربة الكولونiale هي مشكلة العيش في وسط ما لا يدرك^(٣).

إن هذه الحالة من عدم قابلية الإدراك في وسط عبارات الاستعمار وأساليبه في الكلام، هي ما يتردد صداه في تبصرتوني موريسون بذلك العماء^(٤) الذي ينزل بتدليل السرديات النفسية والتاريخية في المجتمعات العنصرية. وهو ما يترجع أيضاً، في إثارة ولسون هاريس، في السياق انكاريبي، ذكرى فراغ معين من التوجس يلحق بكل محاولة لاستيعاب المتناقضات... منطقة وبرية غريبتان تغدوان ضرورة لعقل المرء أو لخلاصه^(٥). أهذا إقرار بنوع من القلق الضروري لبناء معرفةٍ تغييرية ما بعد

* الكلمة التي يستخدمها بابا هنا هي (set) حيث يمكن أن تُقرأ على أنها (set) (يضع) وعلى أنها beset يَفْلِق، يزعج، يهاجم، ويحدّق كما الخطر).

كولونىالية بما هو كونى أو عالمى - عند الموقع المتروبولى - وتحذير صحى ضد النظرية المتنقلة المترحلة؟ ذلك أنه حين يشتد الغسق فى غرفة الاستقبال الأوروبية تلك، بينما يحاول مارلو أن يخلق سرداً يمكن أن يصل بين حياة الخطيبة وقلب الظلام الذى كان فيه كورتز، واقعاً (ى مارلو) فى إसार حقيقة مزدوجة أو إطار مزدوج، نجد أنه لا يستطيع أن يطلع إلا بتلك الكذبة الفاضحة المقصودة: أجل، لقد مات كورتز وعلى شفتيه اسم خطيبته. غير أنه إذا ما كان من الممكن درء الرعب بزخرفة الكلمات - لم أستطع أن أخبرها. لو أخبرتها لكان ذلك مبهماً جداً، لكان مبهماً أشد الإبهام^(٦) - إلا أن الرعب يثار لنفسه من بنية السرد ذاته.

فتحديقة مارلو الداخلية لم يعد بمقدورها أن ترى الواقع اليومى فى المتروبوليس الغربى إلا عبر حجاب من الاستيهام الكولونىالى، وقصة الحب المحلية وذكرها الأليفة لم يعد من الممكن حكايتها إلا بين سطور تلك الضروب التراجيدية من كبت التاريخ. هكذا تغدو المرأة البيضاء، الخطيبة، ظل المرأة السوداء، ويتخذ شارع البيوت الطويلة هيئة الجماجم القبليّة مرفوعة على العصي، أما خفقات القلب فتتردد قرع الطبول المكتم، قلب ظلام غار. وإذا ينبثق هذا الخطاب بازدواجه الشيطانى فى قلب الحياة المتروبولية، فإنه يسم أشياء الحياة اليومية المألوفة والحروف بإحساس لا مرد له باختلافها الجينالوجى، بأصلها ما بعد الكولونىالى.

وإذا يكتب تشارلز تايلور - فى كتابه الصادر مؤخراً مصادر الذات - عن الذات فى فضاء أخلاقى، فإنه يرسم الحدود الزمنية لمشكلة الشخصية: أن أفترض أن بمقدورى أن أكون ذاتين متعاقبتين زمنياً هو إما صورة درامية مفرطة أو مجرد خطأ فادح. فمثل هذا الافتراض يتنافى مع السمات البنيوية للذات بوصفها كينونة توجد فى فضاء من المشاغل أو الاهتمامات^(٧). غير أن تلك الصور الدرامية المفرطة هى على وجه الدقة ما يشغلنى إذ أحاول أن أفاوض سرديات تلك الحيوانات المزدوجة التى تعيش فى العالم ما بعد الكولونىالى، بما فيها من أسفار الهجرة وإقامات الشتات. وما تتطلبه موضوعات البحث هذه هى أن تدمج تجربة القلق فى البناء التحليلى لموضوع الاهتمام النقدى: سرديات الشروط الحديثة التى تكتنف الثقافات والفروع المعرفية. ذلك أن القلق هو ذاك التوجّه المؤثر الذى يبديه عالم يتكشف عن كونه واقعاً فى فضاء بين

إطارين؛ في إطار مزدوج أو إطار منشطر^(٨)، كما يصف صموئيل وبيير البنية الرمزية للقلق النفسي ذاته. والحال، أن ذلك الظل المديد الذي تلقيه قلب الظلام على عالم الدراسات ما بعد الكولونيالية هو نوع من العرض المزدوج لقلق بيداغوجي: ضرب من الاحتراس الضروري ضدّ تعميم عرضيات الطرف المحلي وتفاصيله، في اللحظة التي يحتاج فيها أشدّ الاحتياج إلى معرفة بالعالم مهاجرة وعابرة للقوميات.

ولابدّ أن يعترى النقص كلّ مناقشة للنظرية الثقافية في سياق العولمة إن لم تقرأ مقالة فريدريك جيمسون ترصينات ثانوية، تلك المقالة الألمعية على الرغم من جموحها، والتي تشكّل خاتمة كتابه ما بعد الحداثة أو منطق الرأسمالية المتأخرة الثقافي^(٩) المؤلف من عدد من المقالات المجموعة معاً. فما من ناقد ماركسي غير جيمسون أعاد توجيه حركة الديالكتيك المادي تلك لإعادة الشجاعة بعيداً عن تمركزها على الدولة وجمالياتها المثالية، ومقولاتها الانضباطية، باتجاه فضاءات المشهد المديني المتقلّبة المتبدّلة، على النحو الذي يبدو فيه هذا المشهد في صور وسائل الإعلام ورؤاها الدارجة والعامية. وهذا ما دفع جيمسون إلى الإشارة بأنّ التأثير الذي يمارسه المهاجرون والأقليات ضمن الغرب قد يكون حاسماً في تصوّر ما تتسم به الثقافة المعاصرة من طابع عابر للقوميات.

وما بعد الحديث - بالنسبة لجيمسون - هو تحديد منقوش على نحو مزدوج. فما بعد الحداثة، بوصفها اسماً لحدث تاريخي (الرأسمالية المتأخرة متعددة القوميات)، تقدّم ذلك السرد المتمرحل الذي يتناول تحولات رأس المال العالمية. إلّا أنّ ما بعد الحديث، بوصفه سيرونة جمالية - أيديولوجية من التدليل على ذات الحدث التاريخي، يزرع الاضطراب في هذه السيرونة التطورية. وجيمسون يلجأ إلى لغة التحليل النفسي (انقطاع السلسلة الدالة في الذهان) كيما يوفر لذات التشظي الثقافي ما بعد الحديث ضرباً من الجينالوجيا. كما يلجأ - بعكس المرسوم الملكي الألتوسري حول انكسار الذات الإيديولوجي الخيالي - على أنّ الذات المنفصمة أو المنشطرة هي التي تفصح ذلك الإفصاح المتوتر أشدّ التوتر عن تفارق الزمن والكيونة الذي يسم التركيب الاجتماعي للشرط ما بعد الحديث:

انقطاع الزمنية (الذي) يحرر فجأة هذا الحاضر الزمني
من كلّ النشاطات والمقاصد التي يمكن أن تركّزه وتجعله

فضاءً للممارسة... يكتنف الذات بحيوية لا توصف،
وبإدراك مادي طاغ حقاً.... حاضر العالم أو الدال
المادي هذا يبرز بتوتر شديد، حاملاً شحنة أو عاطفة
غامضة... يمكن للمرء أن يتخيلها بل ويحسن إذ يتخيلها
بالمعاني الإيجابية للغبطة، والسطل، والثمل. (ص ٢٧)

يشكل هذا المقطع الأساسي من مقالة باكرة، هي منطق الرأسمالية المتأخرة
الثقافي^(١٠)، مثلاً يحتذى بين القراءات الماركسية لما بعد البنيوية حيث يحول التفارق
الفصامي (ص ٢٩) الذي يتسم به الأسلوب الثقافي إلى فضاء خطابي فعال سياسياً. بل
إنّ اللجوء إلى التحليل النفسي يتخطى بمكوناته ومدلولاته تلك الترابطات الاستعارية
الموحية التي يقيمها جيمسون. وما أريد أن أبينه هو أنّ الزمنية التحليلية النفسية تخلع
على تلفظ الحاضر - على أزمنته المنزاحة، وتوتراته الوجدانية - قيمة ثقافية وسياسية.
فـ الحاضر، إذ يوضع في سيناريو اللاوعي، لا يكون دالول المعاصرة التاريخية (آنية
التجربة وفوريته) القائم على المحاكاة، ولا المحطة الأخيرة الواضحة التي بلغها
الماضي التاريخي (غائية التراث أو التقليد). وما يحاول جيمسون أن يقوم به مرة بعد
مرة هو تحويل التفارق البلاغي والزمني إلى شعيرة الممارسة. وعلى سبيل المثال،
فإنّ قراءته لإحدى القصائد - قصيدة الصين - تبين ما تعنيه إقامة أولوية ورئاسة
الجملة المضارعة من حيث الزمن، إذ تأخذ بنقض القماش السردى الذي يحاول أن
يترمم من حولها (ص ٢٨). بل إنّ شذرة بسيطة ومقتضبة من القصيدة لتتقل هذا
الإحساس بـ دال الحاضر وهو يقارع حركة التاريخ كيما يمثل الكفاح الذي خيض من
أجل تكونه:

نعيش في العالم الثالث عن الشمس. رقم ثلاثة. لا أحد

يقول لنا ماذا نفعل.

أولئك الذين علمونا أن نعدّ كانوا لطفاء كثيراً.

إنّه وقت الرحيل على الدوام

إنّ كانت تمطر، إمّا أن تكون لديك مظلتك أو لا تكون.

ما يجده جيمسون في هذه الجمل المنعزلة الواقفة بذاتها، عبر الفراغات أو
الفضاءات العيية التي تتلفظ بالحاضر، وتعيده في كلّ مرة من جديد، هو

معنى عالمي موحد يعود للانبثاق هنا عبر هذه الجمل المنفصلة.... يبدو أنه يلتقط شيئاً من إثارة التجربة الاجتماعية الهائلة وغير المكتملة في الصين الجديدة - والتي ليس ثمة ما يضاهيها في التاريخ العالمي - انبثاق الرقم ثلاثة على نحو مفاجئ بين القوتين العظميين...؛ وقبل كل شيء، ذلك الحدث البارز المتمثل بجماعة غدت ذاتاً للتاريخ جديدة، وراحت تتكلم بصوتها الخاص من جديد، كما لو أنها المرة الأولى، بعد خضوع مديد للإقطاعية وللإمبريالية. (ص ٢٩).

الرعب! الرعب! بعد ما يقارب القرن من قلب الظلام، ها نحن قد عدنا إلى فعل العيش في وسط ما لا يدرك، والذي يقرنه كونراد بإنتاج السرديات العابرة للثقافات في العالم الكولونيالي. فمن تلك الجمل ما بعد الإمبريالية المنفصلة - التي تبدى قلق المرجع والتمثيل - حيوية لا توصف... إدراك مادي طاغ حقاً - تنبثق الحاجة إلى تحليل عالمي للثقافة. وما يتصوره جيسمون هو ثقافة أممية جديدة تقوم من خلال المرور المرتبك من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، حيث يلح على الإضعاف أو التوهين العابر للقوميات الذي ينزل بالفضاء المحلي.

إنني أنظر إلى مثل هذه الخصوصيات المكانية على أنها أعراض وتعبيرات عن معضلة جديدة وذات أصل تاريخي، معضلة تتمثل بإقحامنا كذوات فردية في مجموعة متعددة الأبعاد من ضروب الواقع المنفصلة على نحو جذري، والتي تتراوح أطرها من فضاءات الحياة الخصوصية البرجوازية التي ما تزال على قيد الحياة وصولاً إلى اللاتمرکز الذي يصعب تخيله في رأس المال العالمي ذاته... ما يدعى موت الذات... اللاتمرکز المتشظى والفصامي (للذات)،... أزمة الأممية الاشتراكية، والمصاعب التكتيكية الهائلة التي تقف في وجه تنسيق الأفعال السياسية المحلية مع الأفعال السياسية القومية أو الدولية، مثل هذه المعضلات السياسية الملحة هي جميعاً مهمات وأعمال مباشرة في الفضاء الدولي الجديد المطروح. (ص ٤١٣)

تكشف الطريقة التي أدت بها جيمسون - بعد أن قمت بحذوفات تخلق ضرباً من التوجس الكونرادي - عن قلقٍ للربط بين العالمي والمحلي، معضلة إسقاط فضاءٍ دوليٍ على الأثر الذي تخلفه ذات متشظية بلا مركز. فالعالمية الثقافية تتجلى في الفضاءات البيئية لأطرٍ مزدوجة: حيث تكون أصلاتها التاريخية موسومةً بغموضٍ معرفيٍّ، وذاتها اللامتمركزة تمارس التدليل في الزمنية العصبية القلقة التي هي زمنية الانتقال، أو حالة الحاضر المؤقتة البازغة. وتحويل العالم إلى مشروع نظري يشطر ويضعف الخطاب التحليلي الذي يكتنف هذا المشروع، ذلك أن سرد الرأسمالية المتأخرة التاريخي يواجه شخصيته ما بعد الحديثة المتشظية، كما يعاد الإفصاح عن الهوية المادية للماركسية بصورة غريبة من خلال تلك الحالات التحليلية النفسية التي تغيب فيها الهوية النفسية. والحق أن جيمسون هو نوع من مارلو يبحث عن شذا أرنست ماندل، غير أن يقع، ليس على كتاب تاوسن، وإنما على لوفيفر، وبودريار، وكيفن لينش. فعمارة سجال جيمسون هي أشبه بحديقة ثيمات ماركسية ظاهراتية ما بعد التوسرية تحف بها الأخطار وهو فيها البناء المعلم والمحرق اللامع على حد سواء، المنقذ البطل والتاجر الشاطر الذي أنقذ ونجا.

ولكن، سواء تعلق الأمر بانبثاق ذوات تاريخية جديدة في الصين أو بعد ذلك بقليل، بالفضاء الدولي الجديد المطروح، فإن السجال يتحرك على نحوٍ أسر أبعد من المدى الذي يصله توصيف جيمسون النظري لدالول الحاضر. فالانقطاع أو الانفصال بين الحياة الخصوصية البرجوازية واللامركز الذي يصعب تخيله في رأس المال العالمي، لا يجد ترسيمته التمثيلية في الموقع المكاني أو الوضوح التمثيلي للجمل المنفصلة، الواقفة بذاتها، والتي لا يني جيمسون يلفت انتباهنا إليها. وما ينبغي أن ترسم خارطته بوصفه فضاءً دولياً جديداً من ضروب الواقع التاريخية المنفصلة هو - في حقيقة الأمر - مشكلة التدليل على الممرات الخلالية وسيرورات الاختلاف الثقافي المنقوشة في ما بين، في القطيعة الزمنية التي تحوك النص العالمي. إن لحظة، بل حركة المنطق المفككة المخلة - ذلك التفارق المفاجئ الذي يسم الحاضر - هي التي تمكّن، وبالسخرية، من أداء الثقافة في مدى عالمي. كما أن بنية من الانشطار والانزياح - اللامركز المتشظي والفصامي للذات - هي وحدها التي تتيح لعمارة الذات التاريخية الجديدة، وبالمفارقة، أن تنبثق وتبرز عند حدود التمثيل ذاته، كيما تمكّن

تمثيلاً يتعلّق بوضعية أو حالة خاصة فردية [من التحول إلى] تلك الكلية الشاسعة وغير القابلة للتمثيل التي هي مجمع بنى المجتمع ككل (ص ٥١) (التشديد لى) .

والحال، أن المرء يساق، في استكشاف هذه العلاقة مع غير القابل للتمثيل بوصفه ميداناً للسببية الاجتماعية، إلى مساءلة ما يحتويه وما يقصيه الفضاء الثالث عند جيمسون. ففضاء الثالثية في السياسات ما بعد الحديثة يكشف عن مجال من الـ "interfection" (كما نستعمل مصطلح جيمسون) حيث تكون جذّة الممارسات الثقافية والسرديات التاريخية مدونة في تنافر الأجناس، والتقارب غير المتوقع، وشبه أتمّة الواقع، والتشظى الفصامي ما بعد الحديث كمقابل لضروب القلق والهستيريا الحديثة أو الحدائية (٣٧١ - ٣٧٢) . بل إن هذا الفضاء الثالث الإضافي - متجلياً بهيئة دالول الحاضر المنفصل - يدخل بنية من التجاذب إلى بناء أممية جيمسون ذاتها. ففي حين يتبين جيمسون تلك الفضاءات والدواليل الخلالية، المتفارقة، الحاسمة في بروز الذوات التاريخية الجديدة في طور الرأسمالية المتأخرة العابر للقوميات، إلا أنه، إذ يوقع صورة الحاضر التاريخي في دال سرد مفكك ومخلع، إنما ينكر زمنية الانزياح التي هي - بالمعنى الحرفي - أداة هذا الحاضر التاريخي في الاتصال. فإمكانية أن يصير الشيء تاريخياً تقتضى - بالنسبة لجيمسون - ضرباً من استيعاب هذا الزمن الاجتماعي المتفارق والسيطرة عليه.

دعوني أصف ما اعتبره التجاذب الذي يبنى كلاً من الإقدام والإحجام في فكر جيمسون، وذلك بالعودة إلى استيهام الرأسمالية المتأخرة البدئي الذي يوقعه جيمسون في مركز مدينة لوس أنجلوس. حيث يفترض بنا أن نجد scène - en - mise علاقة الذات بكلية اجتماعية غير قابلة للتمثيل - بذرة جيل كامل من المقالات البحثية - في التوصيف الكرنفالي لذلك البانأوبتيكون* ما بعد الحديث، فندق بونا فينتشر. ففي مجاز يردد أصداء حيرة اللغة والموقع التي ترافق رحلة مارلو في الكونغو، يصور جيمسون الشلالات من المصعد - الجندول ثم يرسو في اللوبي باختلاطه وتشوشه الطاحن. فهنا - في فضاء الفندق المفرط في اتساعه - يفقد المرء اتجاهاته تماماً. وهذه

* البان أو بانتيكون Panatticon : في الأصل سجن نموذجي أتاح تصميمه الدائري حول برج مراقبة مركزي مراقبة جميع السجناء من جانب حارس واحد. لكن هذه الكلمة صارت تطلق على كل تصميم يتيح رؤية شاملة.

هي اللحظة الدرامية التي نواجه فيها عجز عقولنا عن رسم خارطة لتلك الشبكة العالمية الهائلة متعددة القوميات وشبكة الاتصالات التي لا مركز لها (ص ٤٤) . وفي هذه المواجهة مع الديالكتيك العالمي الخاص بما هو غير قابل للتمثيل، ثمة نوع من الأمر أو الفرض الأساسي الضمني أشبه بالجراحة الترقيعية التي تصيف عضواً صناعياً إلى الجسد البشري، نوع من الأمر بتنمية أعضاء جديدة، بتوسيع مركز الحس في الدماغ وتوسيع جسدنا صوب أبعاد جديدة، لكنها غير قابلة للتصور، وربما مستحيلة (ص ٣٩) . فما الذي يمكن أن يكون عليه هذا السيبورغ*؟

في تأمله الختامي لهذا الموضوع، ترصينات ثانوية، يرصن جيسمون هذه المقدرة الإدراكية المحسنة فيرى أنها:

نوع من رؤية التفاوت والتباين التي لا تشدّ الأعين إلى
بؤرة أو محرق بل تحتفى على نحو مؤقت بتوتر إحداثياتها
المتعددة... إن انفصالها المكاني هو ما يحس بقوة على
هذا النحو. فاللحظات المختلفة في الزمن التاريخي أو
الوجودي تنزل هنا في أمكنة مختلفة بكل بساطة، وأية
محاولة لجمعها وتركيبها ولو محلياً لا تكون بالتحرك
صعوداً وهبوطاً على مقياس زمني... بل بالقفز أماماً
وخلفاً عبر منصة اللعب نسبغ عليها التصورات والمفاهيم
المرتبطة بالمسافة. (ص ٣٧٢ - ٣٧٣) (التشديد لي) .

على الرغم من شروع جيمسون بترصين مركز الحس الخاص بالشبكة متعددة القوميات واللامتمركزة التي يرى أنها تقوم في مكان أبعد من تجربتنا الإدراكية بحيث نعجز عن رسم خارطتها، إلا أنه لا يستطيع أن يتصور تمثيل الاختلاف العالمي إلا باللجوء مجدداً إلى ملكة الإبصار المحاكاتية، حيث تأخذ هذه المرة اسم رؤية التفاوت والتباين. والجديد في هذه الطبعة من الفضاء الدوني وفي (عدم) رؤيتها الاجتماعية، هو مقياسها الزمني، اللحظات المختلفة في الزمن التاريخي... القفز أماماً وخلفاً. فزمنية الثقافات العالمية والقومية اللامتزامنة تكشف عن فضاء ثقافي - فضاء ثالث - حيث يخلق تفاوض الاختلافات المتباينة والمتفاوتة توتراً يميز الوجود

*السيبورغ cyborge: مخلوق نصفه بشري ونصفه آلة.

الحدودى . وهاهو غوليرمو غوميز بينا - الفنان الممثل الذى يعيش بين مكسيكوسيتى ونيويورك - هاهو فى النظام (الحد) العالمى الجديد، يتلاعب برؤيتنا للتفاوت والتباين ويوسع حواسنا صوب العالم الجديد العابر للقوميات وأسمائه الهجينة:

يتسم هذا المجتمع الجديد بهجرات كثيفة وعلاقات غريبة بين الأعراق. ونتيجة لذلك تبرز هويات هجينة وانتقالية.... ذلك هو حال الشايكا - ريريكوا المجانين، الذين هم ثمرة أبوين من البورتوريكان - مولاتو والشايكانو - ميستيزو... حين يتزوج أحد أفراد الشايكا - ريريكوا يهودية من طائفة الحسيديم فإن طفلها يدعى حسيديك فاتولوكو...

لقد حل محل تلك الفكرة الفاسدة عن القدر المختلط نموذج ملائم لهذا الزمن، نموذج الـ مينودوتشاودر. وبحسب هذا النموذج، فإن معظم المكونات تختلط معاً، لكن بعض القطع الصلبة يحكم عليها بأن تعوم. - Vergi gratia (١١) !

هذه التسميات الجديدة الغريبة لذوات الاختلاف الثقافى لا تستمد سلطتها الخطابية من تصورات مسبقة - كالطبيعة البشرية أو الضرورة التاريخية - تعمد - فى خطوة تالية - لأن تفصح عن هويات أساسية ومعبرة بين الاختلافات الثقافية فى العالم المعاصر. فالمشكلة ليست مشكلة قالب أو صيغة أو نطولوجية تكون فيها الاختلافات مفاعيل لهوية كلية ومتعالية نجدها فى الماضى أو المستقبل. وما تلح عليه الروابط وصلات الوصل الهجينة هو العناصر المتباينة المتفاوتة - القطع الصلبة - بوصفها أساس التعيينات الثقافية للهوية. فالأساسى هو الطبيعة الأدائية للهويات المتباينة: تنظيم وتفاوض تلك الفضاءات التى لا تنفك تفتح على نحو عارض، فتعيد رسم الحدود، وتظهر محدودية كل تمسك بدالول مفرد أو مستقل من دواليل الاختلاف، سواء كان طبقة أو جنساً أو عرقاً. والحال، أن مثل هذه التحديدات الجديدة لضروب الاختلاف الثقافى - حيث يكون الاختلاف لا هذا ولا ذاك بل شيئاً آخر بجانبهما، فيما بينهما - تجد فاعليتها فى شكل من أشكال المستقبل حيث لا يكون الماضى أصلاً، ولا يكون الحاضر مجرد فترة انتقالية. فهو ضرب من المستقبل الخلالى، ينبثق فيما بين مزاعم الماضى وحاجات الحاضر (١٢).

إن حاضر العالم - الذى يتبدى من خلال توقف الزمنية - يدلُّ على ضرب من التوسط التاريخي، المؤلف لدى المفهوم التحليلي النفسي الخاص بالـ nachträglichkeit (الفعل المُرَجَأ)*: وظيفة من وظائف النقلة أو التحويل، ينحلُّ على أساسها الماضي في الحاضر، بحيث يغدو المستقبل (مرة أخرى) سؤالاً مفتوحاً، بدلاً من أن يتحدد من خلال ثبات الماضي^(١٣). وزمن المستقبل التكراري، بوصفه يغدو مرة أخرى مفتوحاً، يتيح للهويات المهمشة والأقلوية نمطاً من الفاعلية الأدائية كانت جوديت بتلر قد قامت ببلورته لتمثيل الجنسية السحاقية: خصوصية... تنبغى إقامتها، ليس خارج أو أبعد من إعادة النقش أو التكرار تلك، بل في جهتها وفي مفاعيلها^(١٤).

يبدد جيمسون إمكانية قيام سياسات المستقبل - بوصفه - سؤالاً مفتوحاً، أو سياسات النظام (الحدّ) العالمي الجديد الثالثة هذه، بتحويله الاختلافات الاجتماعية إلى مسافة ثقافية، وقلبه الزمنيات الخلالية المتصارعة، التي لا يمكن أن تكون تطويرية ولا خطية (التي لا تكون بالتحرك صعوداً وهبوطاً على مقياس زمني)، إلى مواقع للعزل والفصل المكاني. وهو إذ يلجأ إلى استعارة المسافة المكانية هذه، إنما يرسخ إطار، بل وجه، جهاز الإدراك المتمركز على الذات^(١٥)، ذلك الجهاز الذى يحاول جيمسون - في حركة معاكسة - أن يزيحه إلى ما يسم القدرة على رسم الخرائط والتحديد المعرفي من واقع افتراضي، أو إلى عدم قابلية الفضاء الدولي الجديد للتمثيل. أمّا محور هذا الديالكتيك المكاني النظامي - عين العاصفة - فليس سوى الذات - الطبقة ذاتها. فإذا ما كان جيمسون يدفع البعد الغائي في مقولة الطبقة إلى التقهقر والتراجع أمام ما تتميز به العالمية العابرة للقوميات من محاور متعددة، إلا أنه يعيد البعد التطوري الخطي في هيئة تنميط مكاني. وبذا يغدو ديالكتيك ما لا يقبل التمثيل

*الفعل المُرَجَأ deferred action: أو الفعل البعدي أو اللاحق: هو مصطلح فرويدي يشير إلى أن التجارب والانطباعات والآثار الموجودة في الذاكرة تخضع لإحقاء النوع من التلقيح انطلاقاً من التجارب الجديدة ومن العبور إلى درجة أخرى من النمو بحيث يمكن أن يسبغ عليها معنى جديد وفعالية نفسية جديدة على السواء. ولقد كان لجاك لاكان فضل كبير في لفت الانتباه إلى أهمية المصطلح على نحو يحول دون التأويل المتسرع الذى يختزل المفهوم التحليلي النفسي لتاريخ الشخص إلى حتمية لا تأخذ بالحسبان سوى تأثير الماضي على الحاضر. ذلك أن فرويد يؤكد - من خلال هذا المصطلح خاصة - على التعديل اللاحق الذى يدخله الشخص على أحداث الماضي والذي يسبغ على هذه الأحداث معنى، وفعالية، بل وقدرة على إحداث المرض.

(أطر ضروب الواقع المتفاوتة المتباينة في الفضاء الدولي) واضحاً ومرئياً فجأة بكل سهولة، وقابلاً للمعرفة والتنبؤ به:

إن أنماط الفضاء الثلاثة التي أتصورها هي جميعاً نتيجة لتوسّع متقطع ويقفزات كوانتية في ضخامة رأس المال، وفي اختراق هذا الأخير لمناطق لم تكن قد سلّعت حتى الآن. وهذا يعني أننا نفترض هنا مسبقاً وجود قوة موحدة تصفى طابع الكلية، وهذه القوة ليست الروح المطلق الهيجلي، ولا الحزب، ولا ستالين، وإنما رأس المال ذاته وبكل بساطة. (٤١٠)

هكذا تثبّت دوال الحاضر المنفصلة في التمرحلات الدقيقة من السوق، إلى الاحتكار، إلى رأس المال متعدد القوميات، أما الحركات الخلالية المتقلّبة التي تدلّ على زمنية الثقافة العابرة للقوميات فيعاد ربطها بإحكام بفضاءات رأس المال العالمي الغائية، وبذا تكون تلك الطاقة التجديدية التي تميّز الفضاء الثالث قد ضاعت بعض الشيء.

حاول أن تشير كما يفعل جيمسون - بتعاطف مع سارتر- إلى أن إضفاء الكلية ليس منفذاً أو سبيلاً يفضي إلى الكلية بل تلاعباً بالحدود، مثل التلاعب بسن غير ثابتة (ص ٣٦٣)، وسوف تجد بكثير من الثقة أن حدود المعرفة ومقتضيات المنهج النقدي، منظمة عند جيمسون في نوع من التقسيم الثنائي للفضاء: فلكي تكون هنالك علاقة متعيّنة اجتماعياً لا بد من وجود داخل وخارج. وعلى الرغم من افتتان جيمسون بالفضاءات الداخلية - الخارجية - فندق بونا فينتشر أو فرانك جيارى هاوس، إلا أن بنية السببية الاجتماعية تقتضي بالنسبة له ذلك التقسيم إلى أساس وبنية فوقية والذي يتكرر مراراً في عمله اللاحق، مجرداً من دوغمائيته، لكنه يشكل على الرغم من ذلك - وكما يذكرنا جيمسون - نقطة انطلاق المنهجية: فضيلة فهم الثقافة (والنظرية) في ذاتها ولذاتها، إنما أيضاً - وفي الوقت ذاته - بالعلاقة مع خارجها، مع محتواها وسياقها، مع فضاء تدخلها وفعاليتها (ص ٤٠٩).

فإذا ما كان المشهد متفاوت والمتباين واللامتزامن الذي يميّز ما بعد الحديث يقوّض إمكانية مثل هذا التوافق، إلا أن جيمسون يطور مزيداً من التطوير مفهوم الأساس والبنية الفوقية بإفصاحه من جديد عن التقسيم الثنائي عبر ضرب من التشبيه أو القياس:

فى النظام العالمى الحالى، ثمة حضور دائم لحدّ أوسط
يعمل بمثابة قياس أو مفسر مادى لهذا النموذج
الاجتماعى التمثيلى المباشر أو ذاك. ولذا يبرز ما يبدو
كما لو أنه طبعة جديدة ما بعد حديثة من صيغة الأساس
- البنية الفوقية التى يقتضى فيها مثل هذا التمثيل
للعلاقات الاجتماعية بوسط هذه البنية أو تلك من بنى
الاتصال المقحمة التى يقرأ منها هذا التمثيل على نحو
غير مباشر. (ص ٤١٦).

مرة أخرى يتم الإفصاح عن الاختلاف التاريخى الذى يسم الحاضر من خلال
انبثاق فضاء ثالث للتمثيل لا يلبث أن يعاد امتصاصه فى التقسيم إلى أساس وبنية
فوقية. فما يتاح للقياس الذى يتطلبه النظام العالمى الجديد كطريقة للتعبير عن زمنيته
الثقافية الخلالية - بنية اتصال غير مباشرة ومقحمة - هو أن يزيّن صيغة الأساس -
البنية الفوقية لا أن يقطعها. والسؤال الآن ما هى أشكال الاختلاف الاجتماعى التى
تتمتع بمزايا أو امتيازات فى *aufhebung*، أو تعالى، ما لا يقبل التمثيل؟ من هى
الذوات التاريخية الجديدة التى تبقى بلا تمثيل فى عدم الوضوح الهائل الذى يسم هذه
الكلية العابرة للقوميات؟

بينما يحدّق الغرب فى مرآة لا وعيه العالمى الجديد المكسورة - تلك الانزياحات
الديموغرافية الاستثنائية لجماهير العمال المهاجرين والسياح العالميين... التى بلغت
درجة ليس ثمة ما يضاهيها فى التاريخ العالمى (ص ٣٦٣) - فإن جيمسون يحاول -
فى نقلة موحية - أن يحول المخيال الاجتماعى الفصامى لدى الذات ما بعد الحديثة
إلى أزمة فى الأونطولوجيا الجمعية للجماعة التى تواجه الرقم المجرّد الذى يشير إلى
التعددية الديموغرافية. فالقلق الإدراكى (والمعرفى) ^(١٦) الذى يرافق فقدان القدرة على
رسم خارطة البنية التحتية يتفاقم ويبلغ أوجه فى المدينة ما بعد الحديثة، حيث عملت
الهجرة الضخمة والاستيطان على إدخال تغيرات فى كل من الجماعة القابلة للمعرفة
لدى ريموند وليامز والجماعة المتخيلة لدى بندكت أندرسون. فالجماعات المهاجرة
هى تمثيل للنزوع أوسع بكثير باتجاه إضفاء طابع الأقلية على المجتمعات القومية.
وهذه السيرة بالنسبة لجيمسون هى جزء من مفارقة تاريخية ساخرة: ذلك أن
الطبيعة الانتقالية للاقتصاد العالمى لم تتح بعد لطبقاته أن تتشكّل على أى نحو مستقر،
فما بالك بأن تكتسب وعياً طبقياً أصيلاً (ص ٣٤٨).

وبحسب أندرسون، فإنّ الحاضن الاجتماعي الموضوعي للسياسات المرتكزة على الجماعة مما تبديه الحركات الاجتماعية الجديدة - أو التجمعات السياسية للأقليات المتروبولية - يكمن في تلك الضروب من السطحية الزائفة التي تنشرها المؤسسات الإعلامية أو في تلك الممارسات الصادرة عن صناعة الثقافة التي تنتج توظيفات لبييدية من نوع سردي. وعلى هذا الأساس، فإنّ بناء ضروب التضامن السياسي بين الأقليات أو جماعات المصالح الخاصة سوف يعتبر دياكتيكياً زائفاً ما لم يتوسّط تحالف تلك الأقليات أو الجماعات تماهٍ قبليّ وبدئي مع هوية طبقية (نمط من التكافؤ بين ضروب الاضطهاد أو الاستغلال). فالترانتيبات العرقية، والتمييزات الجنسية، أو - مثلاً - ترابط كلا هذين الشكّلين من التفرقة الاجتماعية في الممارسات الجائرة التي يمارسها قانون اللجوء والجنسية، قد تكون أسباباً وجيهة ومشروعة للفعل السياسي، إلا أنّ الجماعة السياسية التي لذاتها أو من أجل ذاتها بوصفها وعياً فعّالاً لا يمكن أن يتمّ إلا عبر توسّط مقولة الطبقة.

قد يقول قائل إنّ هذه القراءة لتحليل جيمسون الطبقي لا تُنصفُ كما ينبغي تلك الصورة المبتكرة التي يقدّم بها الفاعل الاجتماعي بوصفه حدّاً ثالثاً... تلك الذات منزوعة المركز والتي هي جزء من جماعة عضوية (ص ٣٤٥). لقد علّمنا - إلى الآن - أنّ هذا الانجذاب الذي يبديه جيمسون إلى ضربٍ من الثالثية في بنية الفكر الديالكتيكي هو في أنّ معاً إقراراً بالدواليل الثقافية المتفارقة لهذه الأزمنة (ما بعد الحديثة) وعرض من أعراض عجز جيمسون عن الانتقال إلى أبعد من الديالكتيك الثنائي للداخل والخارج، والأساس والبنية الفوقية. أمّا تصوّره المبتكر للذات السياسية، بوصفها فاعلية مكانية بلا مركز، فهو تصوّر مقيد باقتناعه أنّ لحظة معرفة التاريخ الحقّة - التي تضمن لتلك الفاعلية موضوعيتها المادية - تكمن في قدرة مفهوم الطبقة على أن يغدو مرآة الإنتاج الاجتماعي والتمثيل الثقافي. يقول جيمسون:

المقولات الطبقيّة أكثر مادية، وأشدّ ابتعاداً عن النقاء، ومختلطة ذلك الاختلاط الفضائحي، على نحو تشتمل فيه عوامل تعيينها أو تحديدها على إنتاج الموضوعات والعلاقات المعيّنة والمحدّدة بتلك العوامل، جنباً إلى جنب

مع الأجهزة والآليات الموافقة: وبذا يمكن لنا أن نرى
عبر المقولات الطبقيّة حتى القعر الصخري للمجرى.
(ص ٣٤٦).

هل أبالغ كثيراً لو أشرت إلى أن في صورة الطبقة هذه بوصفها مرآة التاريخ -
بوصفها أونطولوجيا بصرية تتيح نظرة صافية إلى قعر المجرى - شكلاً من أشكال
الرجسية أيضاً؟ فالطبقة تنتحل لنفسها تلك القوة الاستجابية، المؤثرة التي - العرق،
والجنس، والثقافة الإثنية وما شابه... [مما] يمكن على الدوام تبليان أنه يشتمل على
أوهام مثل هذه الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي،... مقرة ومشترعة من خلال
تصورات دينية (ص ٣٤٥). ففي سجال جيمسون، هذه الأشكال من الاختلاف الثقافي
هي رجعية أساساً وذات توجه مرتبط بجماعة، مما يجعلها مفتقرة إلى الموضوعية
المادية التي تميز العلاقات الطبقيّة. ولا يمكن لحركات العرق والجنس السياسية أن
تحول هوياتها الطائفية هذه إلى فاعليات قادرة على استجواب ذاتها وإملاء شروط
صورها العاكسة الخاصة (ص ٣٤٦)، إن لم تتوسطها مقولة الطبقة التحليلية الأولية.

والحال، أنه إذا ما كانت هذه القدرة العاكسة التي يتسم بها الوعي الطبقي هي التي
تزود العرق والجنس ببنية الاستجابية، فإنه لا يعود من الممكن الإشارة إلى أي شكل
من أشكال الهوية الاجتماعية الجمعيّة دون تسميته المسبقة شكلاً من أشكال الهوية
الطبقيّة. أمّا هذه الهوية الأخيرة فهي ذاتية المرجعيّة، وتتغلب على الأمثلة والحالات
الأخرى من الاختلاف الاجتماعي. وتسيدها يتخذ أيضاً - وبمعنى نظري - شكل فعل
من أفعال المراقبة والإشراف. وبذا تكون المقولات الطبقيّة التي تتيح نظرة صافية إلى
القعر الصخري للمجرى واقعة في إसार إنكار ذاتي الهدف لحدودها الخطابية
والإبستيمية. ومثل هذه الرجسية لا يمكن أن تفصح عن ذوات الاختلاف وأشكال
التغاير الثقافي الأخرى إلا بوصفها ثانوية قائمة على المحاكاة (ظل شاحب لأصالة
وموثوقية العلاقات الطبقيّة، التي تكون خارج المكان في ذلك الحين) أو بوصفها
متقدمة أو متأخرة زمنياً (وقائع عتيقة، تشبيهية، تعويضية لا جماعات اجتماعية
معاصرة).

وإذا أصف مقولة الطبقة بأنها نرجسية، tout court، فإنني لا أنصف ما في تجاذب
جيمسون من التعقيد. ذلك أن هذه المقولة ربما تكون نرجساً مجروحاً يحدّق في قعر
المجرى. فجيمسون يسلم بأنه في وضع لم تعد فيه السياسات الأصلية (أو الكليّة)
ممكنة، لفترة من الزمن، تغدو مسئولية المرء أن ينكب على مثل هذه الأعراض

تحديداً، كأقول البعد العالمي، والمقاومة الإيديولوجية لمفهوم الكلية (ص ٣٣٠). إن يقظة جيمسون السريعة والمثيرة للإعجاب ليست موضع شك. غير أن القيمة التي يخلعها على اختلاف الطبقة الواضح هي التي تحول بينه وبين أن يقيم لحظة الحاضر بوصفها شارة نقوشٍ خلالية أخرى للاختلاف الثقافي. وإذا تشهد القدرة العاكسة ذاتية الهدف التي تميز مقولة الطبقة فقدانها التاريخي لأولويتها الأونطولوجية، تبرز إمكانية سياسات للاختلاف الاجتماعي لا تطلق أية مزاعم ذاتية الهدف. قدرة على استجواب ذاتها. لكنها فصيحة على نحو أصيل في فهمها أنك كيما تكون ممثلاً خطابياً وممثلاً اجتماعياً. كيما تتخذ هوية أو صورة سياسية فاعلة. لا بد أن تتخطى وتمحو حدود القدرة العاكسة وشروطها من خلال نقشك الآخري. فأن تراجع مشكلة الفضاء العالمي من المنظور ما بعد الكولونيالي يعني أن تنقل موقع الاختلاف الثقافي بعيداً عن فضاء التعدد الديموغرافي باتجاه التفاوضات الحدودية التي تسم الترجمة الثقافية.

ب- علاقات أجنبية

ما الذي يورثه بناء الخطابات الأقلوية السردى للوجود اليومي في المتروبوليس الغربى؟ فلنبق مع الذوات التلقائية، ذوات التبديل بين المحطات والانشطار النفسى. التى يرى جيمسون أنها رأسمالية متأخرة. وندخل المدينة ما بعد الحديثة مهاجرين وأقليات. ولنأت بأغنيتنا المغوية من ميمى ماموليان، المرأة اليهودية التى تعمل فى الإعلانات، وهى تتصل من نيويورك بصلاح الدين شمشا، الذى سبق له أن عمل فناناً يقدم صوته وحسب انطلاقاً من لندن، وقد غدا الآن رجلاً تيساً من النوع الشيطاني، معتزلاً فى غيتو هندی - باكستاني فى شارع بريكهول فى لندن. والسيناريو من الآيات الشيطانية^(١٧)، بالطبع، والصوت هو صوت ميمى:

إننى خبيرة بالانتقادات ما بعد الحداثية التى توجه للغرب، منها مثلاً أننا إزاء مجتمع لا يستطيع أن يكف عن المقابسة والخلائط: عالم مسطح. حين أصير صوت فقايع الصابون فى حمام، أدخل عالماً مسطحاً أعرفه، وأفهم ما عمله ولماذا... لا تعطينى دروساً عن

الاستغلال.... حاول أن تكون يهودياً، وامرأة ويشعاً.
ولسوف تتمنى لو كنت أسود. عفواً: لو كنت أسمر.

وفى مقهى شاندار صار كل الكلام عن شامشا المحب لكل ما هو إنجليزى، والذي
اشتهر بصوته فى دعاية سليمبكس:

How,s a calorie to earn a salary? Thanks to Slimbix, I'm out of work.

شَمْشاً مُطْلَق الأصوات العظيم، وحاوى الشخصيات، تحوّل إلى تيس وزحف عائداً
إلى الغيتو، إلى أبناء بلده المهاجرين المحتقرين. لقد غدا فى كينونته الأسطورية هذه
تشخيصاً حدودياً لانزياح تاريخى كبير- الهجرة ما بعد الكولونىالية - انزياح لا يقتصر
على كونه واقعاً انتقالياً، بل يتعدى ذلك إلى كونه ظاهرة ترجمية أيضاً. والسؤال الذى
يطرح نفسه هنا، ويتعابير جيمسون، هو ما إذا كان بمقدور الابتكار السردى... (أن)
يغدو- من خلال لا معقوليته ذاتها - تشخيصاً لممارسة (ثقافية) ممكنة أوسع وأكبر
(ص ٣٦٩).

إن شَمْشاً ليقف- بالمعنى الحرفى- فيما بين شرطين حدوديين أو حالتين
حدوديتين. فمن جهة أولى، ثمة هند، هندية صاحبة النزل التى تعتنق التعددية فى
الطهى، والتى راحت تلتهم الأطباق المبهرة من كشمير والصلصات اللبنية من لکنو،
حتى تحولت إلى كتلة ضخمة تشبه أرض شبه القارة ذاتها لأن الطعام يعبر كل الحدود
التي تخطر فى بالك^(١٨). ومن جهة أخرى، ثمة سفيان، سفيان صاحب النزل،
المتروبولى الكولونىالى العلمانى الذى يفهم مصير المهاجر وقدره من خلال ذلك
التعارض الكلاسيكى بين لوكريتيوس وأوفيد. فالمشكلة مترجمة - بحسب سفيان -
بغية الإرشاد الوجودى للمهاجرين ما بعد الكولونىاليين، تتمثل فيما إذا كان عبور
الحدود الثقافية يغير جوهر الذات (لوكريتيوس)، أو أن الهجرة - شأنها شأن الشمع - لا
تغير سوى سطح النفس، بينما تحافظ على الهوية كما هى تحت أشكالها المتقلبة
(أوفيد).

وهذه الحدية فى تجربة الهجرة هى ظاهرة انتقالية بقدر ما هى ترجمية فهى
حدية لا حسم فيها لأن الشرطين أو الحالتين مرتبطتان على نحو متجاذب فى بقاء
المهاجر على قيد الحياة. فذات الاختلاف الثقافى، إذ تحيا فى الفرجات والسطوح
البينية بين لوكريتيوس وأوفيد، واقعة بين سلفية محلية، أو حتى قومية، من جهة وبين

تمثّل أو احتواء متروبولي ما بعد كولونيالي من جهة أخرى، إنّما تغدو مشكلةً كان رولترينجامين قد وصفها بأنها مشكلة عدم الحسم، أو الحدية، في الترجمة، عنصر المقاومة في سيرورة التحويل، ذلك العنصر الذي لا يعنو للترجمة في ترجمة ما^(١٩). والحال، أنّ فضاء ترجمة الاختلاف الثقافي، هذا الفضاء الواقع عند الفرجات والسطوح البيئية، هو فضاء مفعم بزمنية الحاضر البنجامينية التي تبرز لحظة انتقال وليس متصل التاريخ فحسب، فهي ضرب غريب من السكون يحدّد الحاضر الذي تغدو فيه كتابة التحول والتغير التاريخي واضحة على نحو غريب. كما تصفى ثقافة الـ فيما بين المهاجرة طابعاً درامياً على ما تبديه الثقافة من عدم قابلية الترجمة، وهي إذ تفعل هذا، إنّما تنقل السؤال المتعلق بتملك الثقافة أبعد من حلم داعية التمثّل، أو كابوس داعية العنصرية، بـ النقل الكامل للموضوع^(٢٠)؛ باتجاه مواجهة مع سيرورة متجاذبة من الانشطار والهجنة تسم التماهي مع اختلاف الثقافة. وهاهو إله المهاجرين، في الآيات الشيطانية، يتكلم عن هذا الأمر دون لبس، مع أنّه مفعم باللبس بين الطهارة والخطر:

سوف لن يحسم هنا ما إذا كنّا متعددي الأشكال، متعددي
العناصر، نمثّل الاتحاد - عبر - التهجين بين أصداد مثل
أوبار ونيشاي، أم أننا أنقياء، أقوياء، صارمون^(٢١).

إنّ عدم التعيين الذي يسم الهوية الشتاتية - (التي) سوف لن تحسم هنا - هو السبب الاجتماعي الدنيوي لما تمّ تمثيله على نطاق واسع على أنّه تجديد الكتاب. فالهجنة هرطقة. والتهمة الأصولية لم تركز على إساءة تأويل القرآن بقدر ما ركزت على المعصية المتمثلة بـ إساءة تسمية الإسلام: حيث يشار إلى محمد على أنّه ماهوند، وتسمّى البغايا على أسماء زوجات النبي. فالتذمّر الأساسي الذي أطلقه الأصوليون هو أنّ نقل هذه الأسماء المقدسة إلى فضاءات مدنسة - مواخير أو روايات واقعية سحرية - لا يقتصر على خرق المقدس وإنما يهدم إسمنت الجماعة ذاته. فانتهاك منظومة التسمية يعنى إضفاء طابع العرضية وعدم التعيين على ما يدعو أليساير ماكنتاير، في مقالته عن التراث والترجمة، بالتسمية لغاية: مؤسسات التسمية بوصفها تعبيراً وتجسيدا لموقف الجماعة المشترك، ولتقاليدها في الإيمان والبحث^(٢٢). ولقد مثل صراع الثقافات والجماعة حول الآيات الشيطانية من خلال الحدود المكانية والاستقطابات الجيوليتيكية الثنائية أساساً، الأصوليون الإسلاميون ضد أدباء الحداثة

الغربيين، نزاع المهاجرين القدماء والمتروبوليتانيين المحدثين. وهو أمرٌ يعمى على قلق ثقافة الهجنة، تلك الثقافة الحدودية غير المحسومة التى تفصح عن مشاكلها المتعلقة بتعيين الهوية وعن جمالياتها الشتاتية فى زمنية غريبة، متفارقة هى- فى آنٍ معاً- زمن الانزياح الثقافى، وفضاء مالا يقبل الترجمة.

والتجديف ليس مجرد تلطيخ لقدسية الاسم المقدس. وكما تقول سارا سوليبرى فى قراءتها الجميلة لـ الآيات الشيطانية، فإن... التجديف غير مقتصر على الفصول الإسلامية من الرواية بأى حال من الأحوال. فثمة رغبة كولونيالية فى الاجتثاث والاستئصال، يرمز لها من خلال صلاح الدين شمشاً، تمثل أيضاً على أنها هرطقة ثقافية. وبذا تغدو أفعال الانقطاع التاريخى أو الثقافى تلك اللحظات التجديفية التى تتكاثر فى السرد... (٢٣) فالتجديف يمضى أبعد من الانقطاع عن التراث ويستبدل بزعمه نقاء الأصول شعرية إعادة التوقيع وإعادة النقش. ورشدى يستخدم مراراً كلمة التجديف فى المقاطع المتعلقة بالهجرة من الكتاب ليشير إلى شكل مسرحى من أشكال إبداء الهويات الناجمة عن تقاطع الثقافات وتقاطع الأجناس. فالتجديف لا يقتصر على كونه إساءة الدنيوى تمثيل المقدس، وإنما هو أيضاً تلك اللحظة التى يغمر فيها، أو يغترب، موضوع تراث ثقافى أو محتواه فى فعل الترجمة. ذلك أن التجديف الدنيوى يطلق فى أصالة التراث أو استمراريته الواثقة زمنية تكشف الحالات الطارئة العارضة، بل المتباينة المتفاوتة، التى تنطوى عليها سيرورة التحول والتغير الاجتماعى.

وما يدعم توصيفى النظرى للتجديف بوصفه فعلاً اختراقياً وانتهاكياً من أفعال الترجمة الثقافية قراءة يونس صمد للتجديف فى سياق حدث الفتوى الواقعى (٢٤) فصمد يرى أن ما يشكل جريمة هو الوسيط أو الأداة التى يستخدمها رشدى لإعادة تأويل القرآن. وفى العالم الإسلامى، الشعر هو الأداة التقليدية للذم والقدح. ورشدى، إذ يصب سرد المراجعة التى يقوم بها فى قالب الرواية - غير المعروف إلى حد بعيد فى الأدب الإسلامى التقليدى - إنما ينتهك الترخيص الشعرى الممنوح لنقاد المؤسسة الإسلامية. وكما يقول صمد، فإن جريمة رشدى الحقيقية - بنظر رجال الدين - تكمن فى أنه مس التاريخ الإسلامى الباكر متناولاً إياه بطريقة نقدية، واسعة الخيال وبعيدة عن التبجيل والتكريس ويتبصر تاريخى عميق. غير أن من الممكن القول أيضاً، وكما أعتقد، أن خطيئة رشدى تكمن - بعيداً عن إساءة تأويل القرآن - فى كشفه عن فضاء

من التنازع الخطابى الذى يضع سلطة القرآن ضمن منظورٍ من النسبية التاريخية والثقافية. فليس الأمر أن محتوى القرآن يوضع موضع نقاش وجدلٍ مباشر، بل الأمر أن رشى-بكشفه عن مواقع وإمكانات أخرى للنطق ضمن إطار القراءة القرآنية-إنما يقوم بهدم أصالته عبر فعل الترجمة الثقافية، بمعنى أنه يعيد تموقع قصيدة القرآن من خلال تكراره وإعادة نقشه فى موقع رواية الهجرات والشتات الثقافية بعد الحرب.

إن النقل الذى يطول حياة ماهوند ويحولها إلى تلك المسرحة الميلودرامية فى فيلم شعبى فى بومباى، هو فيلم الرسالة، إنما يؤدى إلى شكلٍ مهجن - ثيولوجى (٢٥) - موجه إلى جمهور المهاجرين الغربيين. ويكمن التجديف، هنا، فى الانزلاق فيما بين الحكاية الأخلاقية المقصودة وانزياحها إلى تشخيصات أعراضية دالة وكالحة فى عمل الحلم الذى يعمل استيهام سينمائى. كما يقوم التجديف فى الدراما النفسية العنصرية التى تدور حول شمشاء، الرجل التيس الشيطانى، فى الإسقاطات الرهابية التى تغذى مخاوف اجتماعية شديدة، وتعبّر الحدود، وتراوغ ضروب التحكم والسيطرة المعتادة، وتهيم طليقة فى المدينة محولة الاختلاف إلى ضرب من الشيطانية. هكذا يغدو وهم العنصرية الاجتماعى- وقد دفعته الإشاعة- قابلاً للتصديق سياسياً وقابلاً للتفاوض استراتيجياً: تورط الكهنة، وأضافوا إلى الخليط عنصراً متقلباً آخر، عنصر الربط بين كلمة أسود وخطيئة التجديف (٢٦). ولأنّ العنصر المتقلب - الفرجة أو السطح البينى - يمكن من الربط بين الأسود والتجديف، فإنه يكشف - مرة أخرى - أن حاضراً الترجمة قد لا يكون انتقالاً ناعماً وسلساً، ونوعاً من التواصل أو الاستمرارية الإجتماعية. وإنما صوراً من إعادة كتابة التجربة المهاجرة والعبارة للثقافات إعادة تتصف بالتفارق والتباين.

وإذا ما كانت الهجنة هرطقة، فإنّ التجديف حلم ، ليس بالماضى أو الحاضر، ولا بالحاضر المستمر، ليس الحلم النوستالجي بتراث، ولا الحلم الطوباوى بالتقدم الحديث، وإنما حلم الترجمة بوصفها بقاءً، كما يترجم ديريدا زمن، مفهوم بنجامين عن الحياة

اللاحقة التي تحياها الترجمة، بوصفها *sur - vivre* * فعلٌ عيشٍ على الحدود. وهذا ما يترجمه رشدي إلى حلم المهاجر بالبقاء: فرجات عبور وتعدية ویده، شروط هجنة تمنح القوة، بزوغ يحول العودة إلى نوع من إعادة النقش أو إعادة التوصيف، تكرار ليس متأخراً في الزمن، بل ساخر ومتمرد. ذلك أن بقاء المهاجر يتوقف - كما يقول رشدي - على اكتشاف كيف تدخل الجدة العالم. فالتركيز هو على إقامة الروابط عبر عناصر الأدب والحياة المتقلبة، ذلك اللقاء الخطر مع غير القابل للترجمة، وليس التوصل إلى أسماء جاهزة ومسبقة الصنع.

لابد أن تكون جدة الخطاب المهاجر أو الأقلوى قد اتضحت: *in medias res* فهي جدة ليست جزءاً من تلك القسمة التقديمية بين الماضي والحاضر، أو القديم والحديث، ولا هي بالـ جدة التي يمكن احتواؤها في محاكاة الأصل والنسخة. ففي كلتا هاتين الحاليتين، تكون صورة الجديد صورةً أيقونية وليست نطقية، وفي كلا هذين المثالين، يكون الاختلاف الزمني ممثلاً كمسافة أبستمولوجية أو محاكائية تفصل عن مصدر أصلي. أما جدة الترجمة الثقافية فقريبة مما يدعوه وولتر بنجامين أجنبية اللغات، مشكلة التمثيل المتأصلة في التمثيل ذاته والملازمة له. وإذا ما كان بول دي مان قد ركّز على كنائية الترجمة، فإنني أريد أن أضع أساساً لـ أجنبية الترجمة الثقافية.

مع مفهوم الأجنبية يقترب بنجامين كثيراً من وصف أدائية الترجمة بوصفها إبداء للاختلاف الثقافي وإظهاراً له. فهو يبدأ سجاله بالإشارة إلى أن كلاً من *pain* و *brot* تقصدان الشيء ذاته، وهو *bread*، لكنّ معطيهما في التليل الخطابى والثقافى هما فى صراع أحدهما مع الآخر، حيث يكافح كل منهما لإقصاء الآخر وإبعاده. واكتمال اللغة بوصفها اتصالاً ينبغى أن يفهم على أنه منبثق من حالة تنازع وتقلب دائمة ناجمة

* رأى بنجامين فى مقالته الشهيرة مهمة الترجمة أن الترجمة هى صورة بمعنى شكل أو بنية لا بمعنى نسخة، وأن القانون الذى يضبط هذه الصورة موجود فى النص الأصلى، بحيث تغدو الترجمة لا شيئاً طارئاً على الأصل أو وصفاً عارضاً له، بل حقيقة جوهرية نابعة منه، بما يعنى أن الأصل هو الذى يوجب من ذاته ترجمته، فتكون قابلية الترجمة صفة لا تنفك عنه، سواء وجد المترجم أو لم يوجد. وقابلية الأصل للترجمة هى السبب الذى يواصل به الأصل حياته من خلال النقول المتعالية له، كأنما هذه القابلية هى قدرة الأصل على البقاء. وبذا فإن صلة الأصل بالنقل تكون شبيهة بصلة الحياة بمظاهرها حيث يرتبط الأصل بالنقل ارتباطاً يستمد منه امتداد حياته ومواصلتها، أو يستمد يقاها.

عن منظومات التدليل الاجتماعي والثقافي المتباينة. وسيرورة الاكتمال هذه بوصفها
تكملة متوترة هي بذرة ما لا يقبل الترجمة، ذلك العنصر الأجنبي في وسط أداء
الترجمة الثقافية. وهذه البذرة هي ما يتحول إلى ذلك التشبيه الشهير المتكرر في مقالة
بنجامين؛ فبخلاف الأصل، حيث تشكل الثمرة والقشرة نوعاً من الوحدة، نجد في فعل
الترجمة أن شكل التدليل يجعل المحتوى أو الموضوع متفارقاً، ومغموراً، ومغترباً، مثل
عباءة ملكية كثيرة الطيات.

وبخلاف ديريدا ودي مان، فإنني أقل اهتماماً بالتشظى الكنائى الذى يعترى
الأصل، وأشدُّ انشغالاً بالعنصر الأجنبي الذى يكشف عن البينى والخلالى، والذى يلحُّ
في قماش الطيات والثنيات الزائد، ويغدو عنصر الربط المتقلب، زمنية الفيما بين غير
المتعينة، التى لابد أن تنخرط في خلق الشروط التى يمكن عبرها لـ الجدة أن تأتى
إلى العالم. فالعنصر الأجنبي يدمر بنى الأصل المرجعية ومعنى الاتصال أيضاً (٢٧)،
لا من خلال نفيه لهذا الأصل وحسب بل من خلال مفاوضته ذلك التفارق الذى يكون
فيه من نصيب زمنيات ثقافية متعاقبة أن تحفظ في عمل التاريخ وتمحى في الوقت
ذاته.... فالثمرة اليانعة لما هو مفهوم تاريخياً تحتوى الزمن كبذرة نفيسة لكنها بلا
طعم (٢٨). أما الغاية، عبر هذا الديالكتيك من النفى - بوصفه مفاوضة، هذا الانشطار
للقشرة والثمرة من خلال فاعلية الأجنبية، فهي - كما يقول رودولف بانويتز - ليس
أن تحول الهندية، أو اليونانية، أو الانجليزية إلى ألمانية (وإنما) أن تحول الألمانية بدلاً
من ذلك إلى هندية، أو يونانية، أو إنجليزية (٢٩).

الترجمة هي الطبيعة الأدائية للاتصال الثقافى. إنها لغة in actu (نطق، تموقع)
وليست لغة in situ (énoncé، أو قضية) (٣٠). ودالول الترجمة لا ينى يحكى، أو يقرع
الأزمة والفضاءات المختلفة بين السلطة الثقافية وممارساتها الأدائية (٣١). وزمن
الترجمة يكمن في تلك الحركة التى يتحركها المعنى، في المبدأ والممارسة اللذين
يسمان اتصالاً يطلق الأصل في حركة كيما ينزع عنه ناموسيته، دافعاً إياه في حركة
من التشظى، في تطواف هائم، وفي نوع من المنفى المتواصل الدائم (٣٢).

وشمشا هو دالول التمييز والتفرقة في ثقافة العرق والعنصرية البريطانية الأدائية الإسقاطية، مهاجر غير شرعي، ملك طريد العدالة، مجرم شرير أو بطل سباق (٣٣)* يجمع صفات من ينزع إلى المحلية والتفوق مما يميز الهويات القومية (القومية)، وذلك من مكان ما بين أوفيد ولوكريتوس، أو بين التعدديتين الطعامية والديموغرافية. والحال، أن هذه الحركة المهاجرة التي تتحركها التعينات الاجتماعية تفضي إلى محاكاة ساخرة لبريطانيا ماغي تورنشر هي الأشد فتكاً وتخريباً.

يأتي انتقام الهجين المهاجر في اللقطات المتتالية في Club Hot Wax (٣٤) (نادي الشمع الساخن)، المسمى، بلا شك، تبعاً لترجمة سفيان استعارة أوفيد الشمعية تعبيراً عن ثبات روح المهاجر وعدم تغيرها. وإذا ما كان جبريل فاريشتا يحول لندن - في مرحلة لاحقة من الرواية - إلى بلد مداري يتصف بـ تقييد أخلاقي متزايد، وقيلولة هي بمثابة تقليد وطني، وتطوير نماذج من السلوك خصبة وقابلة للتوسع (٣٥)، فإن بينكوالا عامل الديسكو الزعاق، النطاط هو الذي يؤدي انتقام التاريخ الأسود من خلال ممارسات ثقافية معبرة مثل بثّ الحماس، وأغاني الراب، والزعيق. ففي مشهد يخلط متحف مدام توسو مع ليد زيلن، تبرز التماثيل الشمعية لموتى تاريخ أسود مبتور ومستأصل، وتأخذ بالرقص وسط مهاجري الحاضر في نوع من الحفل التمثيلي ما بعد الكولونيالي المضاد تتم فيه استعادة التاريخ وإعادة نقشه. ويحكم على ماغي تورنشر الشمعية بأن تذاب، مصحوبة بالأغاني البالدوينية النار هذه المرة. وعبر هذا الطقس من الترجمة، فإن صلاح الدين شمشا، (الرجل التيس الشيطاني)، يدخل التاريخ فجأة من جديد في حركة تاريخ مهاجر، حركة عالم متروبولي يصير أقلويًا.

تنزع الترجمة الثقافية القداسة عن افتراضات التفوق الثقافي التي تبدو بدهية وليست محل شك. وهي إذ تفعل ذلك، إنما تقتضي خصوصية سياقية، وتمايزاً تاريخياً ضمن المواقع الأقلوية. فإذا ما كانت أحوال السخط الإيماني لدى المحافظين والملاّات قد طغت على الصورة العامة لقضية رشدي، فذلك لأن إيراد هذه القضية ضمن خطاب عام مناهض للأصولية ونسوى لم يحظ بكثير من الاهتمام. ومع ذلك، فإن

*رَما كان من المفيد الإشارة إلى أن كلمة race الإنجليزية تعني كلاً من السباق والعرق.

أخصب الجدالات والمبادرات السياسية في مرحلة ما بعد الفتوى قد صدرت عن مجموعات نسائية مثل مجموعة النساء المناهضات للأصولية والأخوات السوداوات الجنوبيات^(٣٦) في بريطانيا. فهؤلاء النساء لم يعنين بالسياسات النصية والإرهاب الدولي بقدر ما عنين بإظهار أن هذه القضية العالمية والعلمانية هي قضية وطنية بريطانية أيضاً، تقبع على نحو غريب ومقلق في سياسات الحكومة البريطانية وصناعة العلاقات بين الأعراق، في إضفاء الطابع العرقي على الدين في بريطانيا متعددة الثقافات، وفي فرض التجانس على السكان من الأقليات باسم التنوع الثقافي أو التعددية.

لم تُصَف هذه الجماعات النسوية طابعاً فيتشياً على التسمية المشينة للعاهرات بحسب زوجات ماهوند: بل لفتن الانتباه إلى ذلك العنف الذي يمارس في المبنى وفي غرفة النوم، وطالبن بإقامة ملاجئ للنساء من الأقليات اللواتي يجبرن على الزواج بالقسر والإكراه. وتكشف استجابة هذه الجماعات لقضية رشدي ما يصفه بـ المفاعيل المتناقضة لما تتبناه الحكومة المحلية من سياسات نسوية وتعددية ثقافية (خاصة في المجالس التي يقودها حزب العمال)^(٣٧). ولقد أعادت الحركة النسوية البريطانية في التسعينيات من القرن العشرين وضع جدول أعمالها انطلاقاً من مثل هذه التعينات المتجاذبة والمتناحرة لكل من الطبقة، والجنس، والجيل، والتراث. كما أعيد طرح المسألة الإيرلندية - ما بعد الفتوى، بوصفها مشكلة ما بعد كولونيالية أيضاً، مشكلة إضفاء الطابع العرقي على الدين. ولقد غدا نقد الأصولية البطريركية والطريقة التي تنظم بها الجنس والرغبة الجنسية قضية أساسية بالنسبة للثقافات الأقلوية. فالفنانون الأقلويون راحوا يسائلون الجنسية الغيرية التي تنتظم الجماعات التقليدية القائمة على العائلة المرتبطة، وتقيّد وتكبّت العلاقات الشاذة. وتلك هي الحركة المدارية التي تتحركها الترجمة الثقافية إذ يعيد رشدي تسمية لندن، في تكرارها الهندو - باكستاني، تلك التسمية اللافتة إيلوين ديون.

(ج) قضايا الجماعة

هل يمكن - توظيفات ليبيدية من نوع سردي^(٣٨) أن تنتج خطاباً قادراً على تمثيل الأقليات؟ وبعبارة أخرى ومع احترامى الشديد لجيمسون - كيف يمكن لفاعلية جمعية

أن تمارس التدليل في جماعات لا تتمتع بما لـ الطبقة من تاريخ عضوى وبما لخطابها من نصج مفاهيمى؟ يذكرنا عبد الجان محمد وديفيد لويد، بأن صيرورتك أقلية ليست مسألة ماهية أو جوهر... بل مسألة موقع تحتله الذات. حيث يفصح هذا الموقع عن ممارسات وقيم بديلة ينطوى عليها عمل الأقليات الذى غالباً ما أودى، وأعيق، وحوصر، وتشظى^(٣٩)؛ وحيث يعمد الفرد المضطهد، الذى قسر على احتلال موقع للذات سلبى وخاص إلى تحويل هذا الموقع إلى موقع إيجابى وجمعى^(٤٠). وبحسب كورنل ويست، فإن هذه القيم المشظاة والمحاصرة التى تسم الخطاب الأقلوى تقيم مع الماركسية نوعاً من التواصل والتفاصيل فى آن معاً. حيث يقترح ويست مادية جينالوجية تكون سبيلاً لمقارعة منطق نفسى - جنسى عرقى^(٤١)، وتمثل منطقاً فى العيش يسير بعكس اتجاه الحياة اليومية التى تدعو إليها أشكال إيديولوجية مختلفة (مثل العرق، والدين، والبطيركية، ورهاب الوطن)، كما تكشف، وتقارع، تلك الآليات التى تتشكل من خلالها صورة الذات وهويتها فى ميادين الأساليب الثقافية، والمثل الجمالية، والحساسيات النفسية الجنسية. والحال، أن كلا هذين التناولين للمواقع الأقلوية الجنسية والعرقية يبديان ذلك الشكل الرمضى من أشكال تعيين هوية الذات الذى يمثل من خلال تشظى سيادة هذه الذات ومحاصرتها. ذلك أن التضامن الاندماجى يتشكل من خلال ضروب الإفصاح المتجاذبة عن ميدان السياسات الجمالية، والتخييلية، والاقتصادية وسياسات الجسد: زمنية بناء وتناقض اجتماعيين هى زمنية تكرارية وخلائية، حالة متمردة من الـ بين ذاتية الواقعة بين الفروع المعرفية، ضرب من اليومية التى تستنطق تعاصر الحداثة المتزامن.

إنه لفى غاية السهولة أن نرى إلى خطابات الأقلية على أنها أعراض للشرط ما بعد الحديث. وزعم جيمسون الذى مفاده أن غياب الوعى الطبقي الأصيل يجعل كل الصراعات الاجتماعية الحية التى تخاض فى المرحلة الراهنة صراعات مشتتة وعتيقة (ص ٣٤٩)، لا يلتقط بما فيه انكفاية ذلك الانزياح التناحرى الذى تطلقه الخطابات الأقلوية عبر دياكتيك الهويات الطبقيّة، أو عند تقاطع أغراضها مع أغراض هذا الدياكتيك. وأن نسعى وراء كلية سوسيولوجية وواقعية فلسفية معافاة (ص ٣٢٣)، كما يقول جيمسون على إثر جورج لوكاش، هو أمر يصعب أن يكون ملائماً لتلك الشروط المحمومة والجزئية، شروط انبثاق الجماعات، التى تشكل جزءاً متمماً من الشروط الزمنية والتاريخية للنقد ما بعد الكولونىالى.

إنَّ ما يبدو على أنَّه التناقض الذي لا يُصاهى فى الفلسفة الاجتماعية الغربية ليس ذلك التضاد بين الدولة والمجتمع المدنى بل التضاد بين رأس المال والجماعة^(٤٢). من هذا المنظور، يعود بارتا تشاترجى (الباحث الهندى من جماعة دراسات التابع) إلى هيغل - الذي يلعب دوراً حاسماً لدى كلِّ من لوكاش وجيمسون - ليرى أنَّ فكرة الجماعة تفصح عن زمنية ثقافية تتسم بالعرضية وعدم التعيين فى القلب من خطاب المجتمع المدنى. وهذه القراءة الأقلوية مبنية على الحضور الجزئى والمحاصر لفكرة الجماعة التى تتناب مفهوم المجتمع المدنى أو تدخل فيه الازدواج، حيث تعيش ضمنه حياة سرية، منطقية على طاقات هدامة... لأنها ترفض أن تزول^(٤٣). فالجماعة - كمقولة - تمكّن من قيام قسمة بين الخاص والعام، والمدنى والعائلى، لكنها - كخطاب أدائى - تجسّد استحالة رسم خط موضوعى فاصل بين الاثنين. وفاعلية مفهوم الجماعة تنزُّ عبر فرجات بنية المجتمع المدنى، تلك البنية المبنية على نحو موضوعى، والمنظمة على نحو تعاقدى^(٤٤)، كما تنزُّ عبر فرجات العلاقات الطبقيّة والهويات القومية. فالجماعة تبذر الاضطراب فى سرديّة رأس المال العالمية الكبرى، وتزيح الإلحاح عن إنتاج جماعة طبقية، وتفسد هيمنة جماعة الأمة المتخيّلة. وسرد الجماعة يجعل الاختلاف الثقافى هو الأمر الجوهري، ويقيم شكلاً من تعيين الهوية مرتكزاً على الانشطار - و - الازدواج يوضحه تشاترجى من خلال تناقض مناهض للكلونيالية على نحو نوعى يعترى المجال العام. فالمستعمر يرفض أن يقبل عضوية مجتمع الرعايا المدنى، ولذا فهو يخلق ميداناً ثقافياً موسوماً بضروب التمييز بين المادى والروحى، والخارجى والداخلى^(٤٥).

والحال، أننى لست معنياً بالمعضلة المفاهيمية الخاصة بتناقض الجماعة ورأس المال، بقدر ما أجدنى معنياً بجينالوجيا فكرة الجماعة بوصفها هى ذاتها خطاباً أقلوياً، بوصفها دفعا لفكرة للمجتمع ذاتها لأن تكون، أو تصير أقلّ عبر ممارسة سياسات الثقافة. فالجماعة هى إضافة إلى الحدائنة متناحرة مع هذه الحدائنة: هى فى الفضاء المتروبولى منطقة الأقلية، التى تهدد مزاعم المدنية وهى فى العالم العابر للقوميات تلك المشكلة الحدودية التى يخلقها الشتاتى والمهاجر، واللاجئ. أمّا التقسيمات الثنائية للفضاء الاجتماعى فتجاهل التفارق الزمنى العميق - زمن وفضاء الترجمة - الذى

تفاوض الجماعات الأقلوية من خلاله تعييناتها الجمعية للهوية. ذلك أن ما يطرحه خطاب الأقليات هو خلق الفاعلية عبر مواقع متباينة ومتفاوتة (وليست متعددة وحسب). فهل ثمة شعورية للجماعة الخلائية؟ كيف تسمى نفسها، كيف تكتب فاعليتها؟

لم أجد في الشعر ما بعد الكولونيالي المعاصر من يطرح مفهوم الحق في التدليل بالعمق الذي يطرحه به ديريك والكوت في قصيدته عن استعمار الكاريبي بوصف هذا الاستعمار تمكناً لفضاء عبر قوة التسمية^(٤٦). ففي هذه القصيدة تظهر اللغة العادية سلطة لها هالتها، وشخصية إمبراطورية، غير أن التركيز ينزاح في نوع من إعادة النقش الذي يؤدي أداء ما بعد كولونيالي نوعياً، ينزاح عن التسمية الإمبريالية إلى انبثاق دالول آخر من دواليل الفاعلية والهوية. دالول يدل على مصير الثقافة بوصفها موقعاً، ليس للهدم والخرق فحسب، بل لتصوّر نوع من التضامن بين إثنيات جمعها موعد التاريخ الكولونيالي.

سلاّتي ابتدأت كما ابتدأ البحر

بلا أسماء، ولا أفق

بحصى تحت لساني

وبترتيب آخر للنجوم.

.....

هل ذُبْنَا في المرأة

مخلفين وراءنا أرواحنا؟ الصائغ من بينارس

والحجار من كانتون

وصانع البرونز من بيان.

نسر البحر يصرخ واقفاً على الصخرة

وسلاّتي ابتدأت كنسر البحر

بتلك الصرخة

تلك الكلمة الرهيبة

تلك الـ أنا!

[..] هذه العصا
لنخطُ أسماءنا في الرمل
أسماءنا التي محاها البحر ثانيةً، دون أن
نبالي.



وحين سموا هذه الخلجان
خلجاناً،
أكان ذلك حيناً أم سخرية؟

.....

أين كانت قاعات قشالة؟
بأروقة فيرساي
استبدلت أوراق الملفوف
وبالزخارف الكورنثية،
صبيغ التصغير والتحقيق،
وعندها، فرساي الصغيرة
صارت تعنى تصاميم لزربية
أسماء تفاحات حامضة
وعنباً أخضر
في منقاهم.

[....] لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش
دون أن يفترضوا
أن من حق جميع الأشياء أن يكون لها أسماء
رضخ الأفريقي
وكررها، وغيرها.

يقول اسمعوا، يا أبنائي:

moubain: البرقوق

cerise: الكرز البري

baie-la: الخليج

بالأصوات الخضراء الطازجة

كانوا ذاتهم ذات مرة

على نحو ما تلوى الريح

تصاريفنا الطبيعية.

هذا النخيل أعظم من فرساي

لأن أحدا لم يصنعه

أعمدته المتهاوية أعظم من قشالة

لأن أحدا لم يحطمها

سوى الدودة التي لا تضع أية خوذة

لكنها الامبراطور على الدوام،

ثمّة أسطورتان من أساطير التاريخ في هذه القصيدة، كلّ واحدة منهما مرتبطة بروايات متضاربة عن مكان الهوية في سياق المعرفة الثقافية. فهناك من جهة أولى تلك السيرورة البيداغوجية من التسمية الإمبريالية:

لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش

دون أن يفترضوا

أن من حقّ جميع الأشياء أن يكون لها

أسماء.

وبعكس هذه السيرورة وبالتضاد معها، ثمّة الرضوخ الأفريقي الذي – إذ يعيد درس الأسياذ ويكرره – إنّما يغيّر في تصاريفهم:

moubain: البرقوق

cerise: الكرز البري

baie-la: الخليج

بالأصوات الخضراء الطازجة

كانوا ذاتهم ذات مرة

ليس غرض والكوت أن يضع بيداغوجيا الاسم الإمبريالي في تضاد مع التملك
الصرفي الخاص بصوت المحلي، بل يقترح المضى أبعد من ثنائيات القوة هذه بغية
إعادة تنظيم ذلك المعنى الذي نعطيه لسيرورة تعيين الهوية في ضروب التفاوض
التي تمارسها السياسات الثقافية. وهو يبرز حق العبيد في الدليل، لا إنكاره على
الإمبريالي، حق جميع الأشياء أن يكون لها أسماء وإنما بمساءلة الذاتية السلطوية
الذكورية المنتجة في سيرورة الاستعمار: لأنهم رجال، لم يستطيعوا العيش/ دون أن
يفترضوا/ أن من حق جميع الأشياء أن يكون لها أسماء. وما الرجل بوصفه مفعولاً
من مفاعيل دالول - اسم - خطاب استعماري، وخاضعاً لهذا الدالول؟ هذه هي الغاية
التي يطرح والكوت من أجلها مشكلة الابتداء خارج سؤال الأصول، وأبعد من حقل
الرؤية والمنظور- العقل الذي شق الأفق نصفين - والذي يشكل الوعي البشري في مرآة
الطبيعة، بحسب العبارة الشهيرة لريتشارد رورتي^(٤٧).

تاريخ والكوت يبدأ في مكان آخر. فهو يقودنا إلى تلك اللحظة من عدم الحسم أو
انعدام الشرطية التي تشكل تجاذب الحداثة وهي تنفذ أحكامها النقدية، أو تسعى لأن
تبرر وقائعها الاجتماعية^(٤٨). فقبالة حق الاسم الغربي، ذلك الحق التملكي القهري،
يضع والكوت نمطاً مختلفاً من الكلام ما بعد الكولونيالي، زمناً تاريخياً تم تصوّره في
خطاب المستعبدين أو العاملين بعقود. وعدم الحسم الذي يبني والكوت سرده من
خلاله يفتح قصيدته على الحاضر التاريخي الذي يصفه وولتر بنجامين بأنه حاضر
ليس انتقالاً، وإنما يلبث فيه الزمن ساكناً ويكون قد توقف^(٤٩). ذلك أن هذا التصور
يحدد الحاضر الذي يكتب فيه التاريخ. ومن هذا الفضاء الخطابى الصراعى يقيم عنف
الحرف، وإرهاب انعدام الزمن، مفاوضاته مع فاعلية الصانع من بينارس، وصانع
البرونز من بينان، والحجار من كانتون. وهذه الفاعلية هي فاعلية جمعية سابقة على
التسمية وما بعد اسمية في آن معاً:

وسلالتى ابتدأت كنسر البحر

بتلك الصرخة

تلك الكلمة الرهيبة

تلك ال أنا!

أين تقبع الذات ما بعد الكولونيالية؟

بتلك الكلمة الرهيبة، تلك الأنا، يكشف والكوت عن الحاضر المتفارق لكتابة القصيدة تاريخها. فتلك الأنا بوصفها كلمة، بوصفها اعتباطية الدال، هي دالول الاختلاف الخلالى الذى تصنع من خلاله هوية المعنى. أما الأنا بوصفها ما قبل الاسم، بوصفها إنكاراً للذات الكولونىالية المستعبدة، فهي تكرار لفاعلية التاريخ الرمزية، خطاً لاسمها على الرمال المتحركة، إقامة لجماعة ما بعد كولونىالية مهاجرة فى الاختلاف: هندية، صينية، أفريقية. بهذه الأنا المتفارقة، المزدوجة، يكتب والكوت تاريخ اختلاف ثقافى ينبىء بإنتاج للاختلاف بوصفه التعريف السياسى والاجتماعى الذى يتحدد به الحاضر التاريخى. فالاختلافات الثقافية ينبغى أن تفهم على أنها تشكّل الهويات - على نحو عارض وغير متعين - فيما بين تكرار كلمة أنا - التى يمكن على الدوام أن يعاد نقشها ويعاد تموقعها - وردّ الحق إلى الذات. وإذا تقرأ الإفصاحات عن الاختلاف - العرق، التاريخ، الجنس - على هذا النحو، فيما بين الأنا - بوصفها - رمزاً والأنا - بوصفها - دالولاً، فإن هذه الإفصاحات لا تكون مفردة أو ثنائية أبداً. فمزاعم الهوية اسمية أو معيارية، فى لحظة بدئية أو تمهيدية عابرة، وليس لها أبداً أن تكون أسماء حين تكون منتجة ثقافياً أو تقدمية تاريخياً. وأشكال الهوية الاجتماعية ينبغى أن تكون، مثل الكلمة، قادرة على أن تتقلب عبر اختلاف الآخر وبوصفها اختلاف الآخر وتحول حق التدليل إلى فعل من أفعال الترجمة الثقافية.

Pomme arac

otaheite apple.

pomme cythère,

pomme granate,

z'ananas

The pineapple's

Aztec helmet

pomme,

لقد نسيت

pomme ما تعنى

Irish potato,

cerise,

the cherry

z'aman

sea-almonds

by the crisp

sea-bursts,

au bord de la ourvière.

عودى إلى

يا لغتى .

عودى

cacao,

grigri,

(٥١)solitaire,...

يشير ريتشارد رورتى إلى أن التضامن ينبغي أن يُبنى من قطع صغيرة، بدل أن يكون قائماً أصلاً وعلى نحو جاهز، بشكل لغة نفهمها جميعاً حين نسمعها (٥١). وبروح هذا التضامن، فإنّ والكوت يدعو إلى لغةٍ تؤدي وظيفةً رمزية. ففي حين تواظب القصيدة على التنقل بين الأفعال الصغيرة المتعلقة بتسمية الطبيعة والأداء الواسع للسان جماعى، نجد أنّ إيقاعها يسجل أجنبية الذاكرة الثقافية. ففي نسيان اسم العلم، في كلّ عودة تعودها اللغة - في كلّ رجعة ترجعها - تكشف زمنية الترجمة المتفارقة عن الاختلافات الصميمة التي تكمن بين الجينالوجيات والجغرافيات. وما وصفته مراراً، في هذا الفصل، بأنّه يعيش في وسط ما لا يدرك، أو يقطن مع سفيان في مقهى شاندار، على الحدود بين أوفيد ولوكريتيوس، فيما بين أوبار (أعلى) ونيشاي (أدنى)، هو زمن وفضاء خالين. وتوسط التاريخ يطرح المستقبل، مرةً أخرى، كسؤال مفتوح. ويفسح المجال لفاعلية ابتداء تمكّن المرء من امتلاك دواليل البقاء، ومنطقة التواريخ الأخرى، وهجنة الثقافات، من جديد وفي كلّ مرة - كما هو الحال في حركة قصيدة والكوت - ففعل الترجمة الثقافية يعمل من خلال أطراد التغير والتحول كيما يسفر عن معنى انتماء الثقافة:

أجيالٌ تمضى،
أجيالٌ مضت،
moi c'st gens ste. Lucie
C'est la moi sorti:
هناك ولدت (٥٢).

ومن قطع القصيدة الصغيرة، من ذهابها وإيابها، ينهض التاريخ العظيم، تاريخ
لغات ومشاهد الهجرة والشتات.

هوامش الفصل الحادى عشر:

١- ثمة مثالان حديثا العهد. ففي رائعة إدوارد سعيد الثقافة والإمبريالية الصادرة عام ١٩٩٣ فى لندن عن Chatto & Windus ، نجد أن قلب الظلام هى التى تدعو إلى أشد التعليق والتأويل. كما تخدم كمورد لكثير من السجلات الأساسية فى الكتاب. ففي نقاش سعيد فى البداية ذلك التوجّه والتعزيز المعقّدين اللذين تبديهما الأفكار الإمبريالية بوصفها أيديولوجيا، تبرز قلب الظلام بقوة. وفى المنظور ما بعد الكولونيالى اللاحق - الذى يعنى بالمقاومة والمعارضة - يلقى سعيد الضوء على قلق التأثير الذى تولّده هذه الرواية فى القصص المناهض للكولونيالية، كما فى عمل نجوى واثنين الدهر الواقع ما بين وعمل الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال. أما فى الدراسة الجميلة التى قدّمتها سارة سوليرى عن بلاغة الهند الإنجليزية، فنجد قراءةً طباقية لـ قلب الظلام ورواية ف.س. نايبول منحلى الدهر.

٢- J. Conrad, *Heart of Darkness and Other Tales*, edited with an introduction by Cedric Watts (Oxford: World's Classics, 1990), P. 138.

ibid., P. 140.

-٣

٤- T. Morrison, *Playing in the Dark* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), passim.

٥- W. Harris, *Tradition, the Writer, and Society* (New Beacon: 1973), PP. 60-3.

٦- conrad, *Heart of Darkness*, P. 252.

٧- C. Taylor, *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass(Harvard University Press, 1989), P.51.

٨- S. Weber, *Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P.161.

٩- F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991).

أغلب المقتبسات هى من خاتمة هذا الكتاب، ترصينات ثانوية، ص ٢٩٧-٤١٨، وسوف يشار إليها وإلى سواها من الآن فصاعداً بأرقام الصفحات.

ibid., PP. 1 - 54.

-١٠

G.Gomez - pena, "the new world (b) order", *Third Text*, vol. 21 (winter 1992-1993), P. 74.

١٢- لقد وصفتُ سرد مثل هذه الزمنية بأنه ماضٍ إسقاطي، وذلك في قراءة لرواية توني موريسون *محبوبة*. انظر الفصل الثاني عشر.

١٣- J. Forrster, "Dead on Time", in his *The Seduction of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), P. 206.

١٤- J. Butler, "Decking out: performing identities", in Diana Fuss (ed.) *Insid/ Out, Lesbian Theories, Gay Theories* (New York: Routledge, 1991), P. 17.

١٥- يمكن للقارئ أن يجد سجلاً يمكن أن يُعتبر مضاداً لهذا الزعم في:

F. Jameson, "Modernism and imperialism", in *Nationalism, Colonialism and Literature*, introduction by Seamus Deane, A Field Day Company Book (Minneapolis: Minnesota University press, 1990), P. 53.

١٦- على الرغم من إلحاح جيمسون على أن القلق والاغتراب لا يشكلان جزءاً من الظاهراتية ما بعد الحداثية، فإنني أود أن أسجل أنه من غير خوفٍ ورهبة لا يكون ممكناً تصور الانجذاب إلى مفاعيل التفارق، والحيرة، والازدواج، خاصة في سياق معارف وممارسات بازغة. ولقد سبق أن سجلت، باقتضاب شديد، بشأن القلق بوصفه توجّهاً بيداغوجياً، وهذه ثيمة سوف أتوسّع بها في الكتاب الذي أعمل عليه، وعنوانه: *The Measure of Dwelling*.

S. Rushdie, *The Satanic Verses* (London: Viking, 1988), P. 261.

-١٧

ibid., P. 246.

-١٨

W. Benjamin, *Illuminations*, H. Zohn (trans.) (New York: Schocken Books, 1968), P. 75.

ibid., P. 75.

-٢٠

Rushdie, *Satani Verses*, P. 319.

-٢١

A . Macintyre, **Whose Justice? Which Rationality?** (London: Duckworth, -٢٢ 1988), P. 378.

Sara Suleri, **The Rhetoric of English India** (Chicago: Chicago University Press, -٢٣ 1992), P. 192.

Y .Samad, "Book burning and race relations: political mobilisation of Bradford -٢٤ Muslims", **New Community**, vol. 18, no. 4(1991), PP. 507 - 19.

مناقشتى فى هذه الفقرة هى نوع من الشرح لسجال صمد وبحثه بتعابير أخرى.

Rushdie, **Satanic Verses**, P. 272.

-٢٥

ibid., P. 288.

-٢٦

-٢٧- انظر مقالة ر. غاشيه اللافتة حول نظرية اللغة عدد بنجامين:

R. Gasche, "the saturnine vision and the question of difference: Reflections on Walter Benjamin's theory of language", **Studies in 20 th Century Literature**, vol II, no. 1, Fall, 1986.

Benjamin, **Illuminations**, P. 263.

-٢٨

R. Panwitz, in Benjamin, **Illuminations**, P. 80.

-٢٩

Gasche, "The saturnin vision", P. 80.

-٣٠

-٣١- إن هذا الشكل المتفارق من التفاعل الثقافى هو ما يصفه ديفيد لويد بـ «الترجمة الانكسارية»، اللامتكافئة، وذلك فى قراءته لظهور الأدب الإيرلندى الثانوى. انظر:

D. Lloyd, **Nationalism and Minor Literature** (Berkeley and London: University of California Press, 1987), PP. 110-11.

P. de Man, **The Resistance to Theory** (Minneapolis: Minnesota University -٣٢ Press, 1986), P. 92.

Rushdie, **Satanic Verses**, P. 288.

-٣٣

ibid., PP. 291-3.

-٣٤

ibid., P. 354.

see G. Sahgal, "Fundamentalism and the multiculturalist fallacy", in *Against the Grain: A Celebration of Survival and Struggle* (Middlesex: Southall Black Sisters, 1990)

Women Against Fundamentalism Newsletter, no. 4.

jameson, *Postmodernism*, P. 357.

A. janmohamed and D. lioyd (eds), *the Nature and Context of Minority Discourse* (New York and London: Oxford University Press, 1990), P. 8.

ibid., P.10.

C. West, "Race and social theory", in M. Davis et al. (eds), *The Year Left 2: Toward a Rainbow Socialism* (London: Verso, 1987), PP. 85 - 90.

P. Chatterjee, "A response to Taylor's "Modes of civil society", *Public Culture*, Fall 1990 (Princeton University press), P. 130.

ibid., P. 130.

ibid., P. 127.

ibid., P. 131.

D. Walcott, "Names", in his *Collected Poems 1948 - 1984* (London: Faber, 1992), PP. 305 - 8.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

See J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990), for a lengthy elaboration of this point.

-35

-36

-37

-38

-39

-40

-41

-42

-43

-44

-45

-46

-47

-48

W . Benjamin, "theses on philosophy of history", in his **Illuminations** ed. with –٤٩
intro. By Hannah Arendt, trans. H. Zohn (London: Jonathan cape, 1970), P.
264.

D. walcott, "Sainte Lucie", in his **Collected Poems 1948 - 1984**, P. 310. –٥٠

R. Rorty, **Contingency, Irony and Solidarity** (Cambridge: Cambridge Univer- –٥١
sity Press, 1989), PP. 190-1.

Walcott, *ibid.*, P. 314. –٥٢

خاتمة

العرق، والزمن، ومراجعة الحداثة

(زنجى وسخ! أو ببساطة، انظرى، زنجى!)
فرانز فانون، واقعة السواد

(١)

كلما قيلت هذه الكلمات بغضبٍ أو بكراهية، وسواء وُجِّهَتْ إلى اليهودى فى ذلك المقهى الصغير فى أنتويرب، أو إلى الفلسطينى فى الضفة الغربية، أو إلى الطالب الزائرى الذى يبيع التماثيل المزورة على الضفة اليسرى ولا يكاد يسدّ رمقه إلا بشقّ النفس، وسواء قيلت عن جسد امرأة أو رجل ملون، سواء صدرت بصورةٍ شبه رسمية فى جنوب أفريقيا أو حظرت بصورة رسمية فى لندن أو نيويورك، مع بقائها منقوشة على نحوٍ ظاهر، وعلى الرغم من ذلك التحذير، فى إحصاءات الأداء التعليمى وإحصاءات الجريمة، وفى انتهاكات قانون الفيزاء وخرق قوانين الهجرة، وكلما أمكنت رؤية هذه الجملة، زنجى وسخ! أو انظرى، زنجى، فى نظرة، أو أمكن سماعها فى هفوة صمتٍ لا يريم، دون أن يقال على الإطلاق، كلما وأينما أسمع عنصرياً، أو ألتقط نظرتي، أتذكر مقالة فانون المثيرة واقعة السواد وسطورها الافتتاحية التى لا تنسى (١).

واننى لأودُّ أن تكون البداية بالرجعة إلى تلك المقالة، كيما أستكشف واحداً وحسب من مشاهد عرضها اللافت، ألا وهو أداء قانون الظاهراتى لما يعنيه أن تكون لا زنجياً وحسب وإنما أيضاً واحداً من المهمشين، والمزاحين، والمشتكين، ما يعنيه أن تكون

واحدًا من أولئك الذين يكون حضورهم ("overlooked" بالمعنى المزدوج الذى يشير إلى المراقبة الاجتماعية والإنكار النفسى) * كما يكون- في الوقت ذاته - مفرط التحديد (مسقطاً نفسياً، ومصوراً أو مقولباً في صورة نمطية، ومبرزاً بوصفه ضرباً من العرض المرضي). وعلى الرغم من الموقع الخاص الذى يدور فيه هذا المشهد - شخص من المارتنيك يخضع لتحديقة عنصرية عند زاوية أحد الشوارع في مدينة ليون - إلا أننى أرى أن سجل قانون يتصف بالعمومية لأنه لا يتحدث في واقعة السواد عن تاريخية الإنسان الأسود بقدر ما يكتب عن زمنية الحداثة التى أقرت فيها صورة الإنسان. حيث تتمثل زمنية قانون - إحساسه بـ تأخر الإنسان الأسود - بأنها زمنية الظهور والانبثاق التى لا تكفى بأن تجعل من سؤال الأونتولوجيا سؤالاً غير مناسب للهوية السوداء، وإنما تتعدى ذلك لتجعل من المستحيل بعض الشيء فهم الإنسانية ذاتها في عالم الحداثة:

تأتون متأخرين كثيراً، متأخرين إلى أبعد حد، وعلى الدوام

سيكون ثمة عالم أبيض بينكم وبيننا. (التشديد لى)

فبالتضاد مع أنطولوجيا هذا العالم الأبيض - بالتضاد مع ما تزعمه من أشكال العقلانية والكونية التراتبية - يقوم قانون بأداء تكررارى واستنطاقى، تكرر يحمل طابع البدء والشرع، فيقيم تاريخ تخالف لا يعود إلى قوة المماثل. فبيننا وبينكم يكشف قانون عن فضاء من النطق لا يكتفى بأن يناقض الأفكار الميتافيزيقية عن التقدم أو العنصرية أو العقلانية، وإنما يباعد بين هذه الأفكار أيضاً عن طريق تكرارها، ويجعلها غريبة إذ يزيحها إلى عددٍ من المواقع المتناقضة ثقافياً والمغربة خطابياً.

وما يُظهره قانون هو حذية هذه الأفكار - هامشها المركزى الإثنى - وذلك بكشفه تاريخية رمزها الكونى، الإنسان. وهو إذ ينطلق من منظور تأخرٍ ما بعد كولونىالى، إنما يبذر الاضطراب في دقة الإنسان بوصفه المقولة الدالة والمتسيّدة بين مقولات الثقافة الغربية، وبوصفه مرجعاً للقيمة الأخلاقية مشتركاً وموحداً. ففانون يؤدى رغبة

* تشير كلمة overlook إلى الفحص والمراقبة والملاحظة من جهة أولى، كما تشير إلى الإغفال والإهمال والتغاضى من جهة ثانية.

المستعمرين في التماهي مع مثال الإنسان الإنسانوي: كل ما أردته هو أن أكون إنساناً بين الأناس الآخرين. أردت أن أجيء رشيقياً وفتياً إلى عالم يكون لنا ونبنيه سوياً. غير أنه لا يلبث أن يبين - من خلال ضرب من القلب الذي يلحن ويستعمل الألفاظ في غير ما وضعت له - كيف يكشف الخطاب الأدائي للغرب الليبرالي - بأحاديثه وتعليقاته العادية اليومية - عن التفوق الثقافي والتنميط العرقي اللذين أقيمت عليهما كونية الإنسان، وذلك على الرغم من بيداغوجيات التاريخ الإنساني: بالطبع، أيها السيد، ليس ثمة أي تحيز بيننا بحسب اللون... الزنجي إنسان مثلاً، تماماً... إن سواده لا يجعله أقل ذكاء منا.

يستخدم قانون واقعة السواد، واقعة التأخر، لكي يدمر بنية القوة والهوية الثنائية: ضرورة أن يكون الإنسان الأسود أسود، ضرورة أن يكون أسود بالعلاقة مع الإنسان الأبيض. غير أن قانون قد كتب في غير مكان: الإنسان الأسود ليس كذلك. (وقفة) شأنه شأن الإنسان الأبيض (ال «وقفة» من إقحامى). فخطاب قانون عن الإنسان ينبثق من ذلك القطع الزمني أو تلك الوقفة الزمنية المنزلة بأسطورة الإنسان القائمة على فكرة التواصل والاستمرار والتقدم، كما أنه يتكلم من تلك الفترة الزمنية الفاصلة الدالة التي تسم الاختلاف الثقافي والتي حاولت وأحاول أن أبرزها بوصفها بنية لتمثيل الفاعلية التابعة وما بعد الكولونيالية. يكتب قانون من تلك الوقفة الزمنية، من تلك الفترة الفاصلة التي تسم الاختلاف الثقافي، في فضاء بين ترميز الاجتماعي ودالول تمثيله الذات والفاعليات. ويدمر قانون ترسيمتين للزمن يتم من خلالهما التفكير بتاريخية الإنسان. فهو يرفض تأخر الإنسان الأسود لأنه ليس سوى المقابل لتأطير الإنسان الأبيض على أنه كونى ومعيارى، السماء البيضاء تحيط بي من كل جانب: فالإنسان الأسود يرفض أن يحتل الماضى الذى يشكل الإنسان الأبيض المستقبل بالنسبة له. غير أن قانون يرفض أيضاً تلك الترسيمية الديالكتيكية الهيغلية - الماركسية التي يكون الإنسان الأسود وفقاً لها جزءاً من إلغاء متعال: حدّاً أصغر في ديالكتيك سوف يبرز في كونيّة عادلة ومنصفة. إن ما يشير إليه قانون هو - باعتقادي - زمن آخر، وفضاء آخر.

إنه فضاء كينونة مكتوبة من تجرية السواد، والتمييز، واليأس، تلك التجربة الأساسية التي تقطع وتستنطق. إنه فهم للسؤال الاجتماعي والنفسي المتعلق بالأصل - ومحوه - من جانب سلبى يستمد جدارته من إطلاقية تكاد أن تكون دائمة

وجوهية... [ينبغي لها أن] تتجاهل ماهيات كينونته ومحدداتها... كثافة مطلقة... إلغاء الرغبة للأننا. واعتقادي أن ما قد يبدو كما لو أنه خالد وقائم منذ الأزل هو لحظة من نوع الماضي الإسقاطي الذي سأحاول هنا استكشاف تاريخه وتدليله. فما يجعل حاضر النطق الخاص بالحدثاء متفارقاً هو نمط من السلبية التي تكشف عن فترة زمنية فاصلة في اللحظة التي نتكلم فيها عن الإنسانية من خلال تبايناتها - الجنس، العرق، الطبقة - التي تسم ما في الحدثاء من هامشية زائدة. والحال، أن لغز هذا الشكل من الزمنية ينبثق مما دعاه دويوا سرعة وبطء العمل البشري^(٢)، ليواجه التقدم ببعض الأسئلة التي لا جواب لها، ويشير إلى بعض الأجوبة الخاصة به.

وإذا يدمر قانون أنطولوجيا الإنسان، فإنه يشير إلى أنه ليس هنالك زنجي واحد وحسب، بل هنالك زفوج. ومن المؤكد أن مثل هذا الإشارة ليست نوعاً من الاحتفاء ما بعد الحديث بالهويات التعددية. وكما سأوضح في سجلي، فإنني أرى أن إقحام الفترة الزمنية الفاصلة التي تبرز فيها اللحظتان الكولونيالية وما بعد الكولونيالية كدالول وتاريخ هي التي تجعل مشروع الحدثاء متناقضاً وغير محسوم على هذا النحو، الأمر الذي يجعلني أرتاب في تلك الانتقالات إلى ما بعد الحدثاء في الكتابات الأكاديمية الغربية التي تنظر لهذه التجربة التاريخية الجديدة من خلال تبنيها نوعاً من الاستعارة العالمثالية، حيث يأخذ العالم الأول... عبر نوع من القلب الديالكتيكي الخاص، بمس بعض الملامح من تجربة العالم الثالث.... فالولايات المتحدة هي: أكبر بلد عالمثالي نظراً للبطالة، واللاإنتاجية، الخ^(٣).

والمعنى الذي يضيفه قانون على العرضية وعدم التعيين الاجتماعيين - من منظور فترة زمنية فاصلة ما بعد كولونيالية - ليس احتفاءً بالتشظى أو الـ bricolage، أو الخلائط أو الصور الزائفة. إنه رؤية إلى التناقض الاجتماعي والاختلاف الثقافي - بوصفهما فضاء الحدثاء المتفارق - رؤية يمكن أن تفهم على أفضل وجه في شذرة من قصيدة يوردها قانون حوالى نهاية واقعة السواند:

كما يخلق التناقض بين القسّمات

انسجام الوجه

هكذا نعلن واحدية الألم

والثورة.

(ب)

يكشف خطاب العرق الذي أحاول أن أقدمه عن مشكلة الزمنية المتجاذبة التي تسمُ الحداثة والتي غالباً ما تُغفل* في التقاليد التي تركز على المكان لدى بعض أوجه النظرية ما بعد الحديثة (٤). فأنا لا أريد أن أختزل تحت عنوان خطاب الحداثة لحظة تاريخية معقدة ومتعددة، ذات جيئولوجيات قومية متنوعة وممارسات مؤسسية مختلفة، فأحوّلها إلى شعار مفرد أجوف سواء كان فكرة العقل، أو التاريخانية، أو التقدم، لمجرد أن أوفر الراحة النقدية للنظرية الأدبية ما بعد الحديثة. وانشغالي بسؤال الحداثة يقف إلى جانب ذلك النقاش المؤثر الناجم عن أعمال هابرماس، وفوكو، وليوتار، وليفور - من بين كثيرين غيرهم - والذي ولد خطاباً نقدياً يتناول الحداثة بوصفها بنية أبستمولوجية (٥). وبعبارة أدق، فقد تحدت هذه الأعمال سؤال الحكم الأخلاقي والثقافي، الأساسي بالنسبة لسيرورات تشكيل الذات وإضفاء الطابع الموضوعي على المعرفة الاجتماعية، في لبّه المعرفي. وقد وصف هابرماس ذلك بأنه شكل من الفهم الذاتي الغربي الذي يجسد نوعاً من الاختزالية المعرفية في علاقة الكائن البشري مع العالم الاجتماعي:

من الناحية الأونطولوجية، يُختزل العالم إلى عالم من الكيانات بوصفه كلاً (بوصفه كلية الموضوعات أو الأشياء...) من الناحية الأبستمولوجية، تختزل علاقتنا بذلك العالم إلى القدرة على معرفة... الأحوال... بطريقة عقلانية هادفة، أما من الناحية الدلالية، فيختزل ذلك العالم إلى خطاب يقرر وقائع ويستخدم الجمل التوكيدية (٦). (التشديد لي)

ومع أن هذا التقديم للمشكلة قد يبدو متقشفاً وصارماً، إلا أنه يلقي الضوء على واقعة أن تحدّي مثل هذا الوعي المعرفي يعمل على إزاحة مشكلة الحقيقة أو المعنى بعيداً عن قيود الأبستمولوجيا، أي بعيداً عن مشكلة المرجع بوصفه موضوعية منعكسة في ذلك المجاز الشهير الذي استخدمه رورتي، مرآة الطبيعية. وبذا لا يعود الاهتمام مقتصرًا على الانعكاس في المرآة - أي على الفكرة و المفهوم بحدّ ذاته - بل يمتدّ

* تُغفل هنا مقابل overlooked التي تحمل، كما سبق القول، معنى المراقبة والحراسة أيضاً.

ليطول أطر المعنى كما تتكشف فيما يدعوه ديريدا الضرورة الإضافية لنوع من الـ "parergon". وهذا هو التوصيف الأدائي الحي لـ كتابة مفهوم أو نظرية، علاقة بتاريخ كتابته وكذلك كتابة لتاريخه (٧).

ويكفى أن نلقى نظرة خاطفة على المنظورات ما بعد الحديثة النافذة حتى نجد أن ثمة إضفاء متزايداً لطابع السرد على سؤال الأخلاق الاجتماعية وتشكيل الذات. وسواء تعلق الأمر بالإجراءات الحوارية والمفردات النهائية لدى الساخرين الليبراليين مثل ريتشارد رورتي، أو بالـ قصص الأخلاقية لدى أليسداير مكنثاير والتي تشكل الأساطير الداعمة ما بعد الفضيلة، وسواء تعلق الأمر بالـ petits récits والـ phrasis المتبقية عن تحي السرديات الكبرى الخاصة بالحدثاء لدى ليوتار. أو بالجماعة الكلامية الإسقاطية إنما المثالية التي أنقذها هابرماس ضمن الحدثاء في مفهومه عن العقل التواصلى الذى يعبر عن ذاته من خلال منطقته أو سجالة البراغماتى ومن خلال فهم لا متمركز للعالم، فإن ما نواجهه فى هذه الروايات جميعاً هو أطروحات تتعلق بما يعتبر الإيمان الجوهرية فى الحدثاء الغربية، أخلاقيات بناء الذات، أو كما يصفها ملادان دولار على نحو محكم:

إعادة بناء الذات وإعادة ابتكارها المتواصلة التى تجعل هذا الموقف موقفاً مطابقاً للحدثاء ونمطياً فيها.... فالذات والحاضر الذى تنتمى إليه ليس لهما أية مكانة موضوعية، بل ينبغى أن يتم بناؤهما (إعادة بنائهما) على نحو مستمر ودائم (٨).

وسؤالى هو: ألا تفترض هذه إعادة الدائمة المتزامنة لبناء وابتكار الذات زمنية ثقافية قد لا تكون كونية فى اللحظة الخاصة بها من إطلاق أحكامها الأبستمولوجية، وإنما قد تكون متمركزة إثنية فى بنائها الاختلاف الثقافى؟ صحيح أن نقش التغيرات ضمن الذات يمكن أن يفسح المجال أمام علاقة جديدة بالأخلاق (٩)، كما يقول روبرت يونغ، ولكن هل يقتضى ذلك بالضرورة تلك الحالة العامة التى دافع عنها دولار، ومفادها أن انشطار (الذات) الدائم هو شرط الحرية؟

وإذا ما كان الأمر كذلك، فكيف لنا أن نحدد الشروط التاريخية والأشكال النظرية لهذا الانشطار في أوضاع سياسية تتسم باللاحرية، في هوامش الحداثة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؟ ما أراه هو أن الفاعلية ما بعد الكولونيالية التي تلحن وتستخدم الألفاظ في غير ما وضعت له، فاعلية القبض على الطريقة التي يتم بها تشفير القيمة وتقييدها - كما تقول غاياترى سبيفاك - هي التي تكشف عن فترة زمنية فاصلة تقطع أسطورة الحداثة التقدمية، وتمكن الشقائى وما بعد الكولونيالى من أن يمثل. غير أن ذلك يجعل من الحاسم أن نحدد الزمنية الخطابية والتاريخية التي تقطع حاضراً النطق الذي تحدث أو تقع فيه ضروب إعادة ابتكار الحداثة. والحال، أن حدوث أو وقوع الحداثة هذا، هذه الاستعارة المكانية الملحة والبدئية التي يتم من خلالها تصور العلاقات الاجتماعية للحداثة، هو الذي يدخل زمنية المتزامن في بنية انشطار الحداثة. وهذا التمثيل المتزامن والمكانى للاختلاف الثقافى هو ما يجب أن يعاد تشغيله بوصفه إطاراً للآخريّة الثقافية ضمن الديالكتيك العام للازدواج الذى تقترحه ما بعد الحداثة. والأفان من المحتمل أن نجد أنفسنا وقد رسونا وسط تلك الخرائط المعرفية الخاصة بالعالم الثالث لدى جيمسون، والتي يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة لفندق بونا فنتشر فى لوس أنجلوس، لكنها كفيلة بأن تتركك كالأعمى فى غزّة^(١٠). أما إذا كانت ذائقتك أكثر انشداداً إلى عالم آخر منها إلى العالم الثالث، كما هو حال تيرى إيغلتن، فسوف تجد نفسك وقد صرفت النظر عن التاريخ الواقعى لـ الآخر - النساء، الأجانب، المثليون، سكان إيرلندا أهل البلد - على أساس أساليب، وقيم، وتجارب حياتية معينة يمكن اللجوء إليها الآن بوصفها شكلاً من النقد السياسى لأن السؤال السياسى الأساسى هو سؤال المطالبة بحق مساوٍ لحق الآخرين بشأن ما يمكن أن يصير عليه المرء، لا بشأن افتراض هوية مكتملة كانت قد كُتبت^(١١). والحال، أننى أريد أن أطرح أسئلتى، أسئلة حداثّة مضادة، كيما أقيم دالول الحاضر، دالول الحداثّة، الذى لا يتطابق مع تلك الآن التى تتّصف بالنفورية والمباشرة والشفافية، وكيما أجد شكلاً من التفريد الاجتماعى حيث لا تكون الجماعة محمولةً على صيرورة شفافة أو مسندةً إليها: ما الحداثة فى تلك الشروط الكولونيالية حيث يكون فرضها بحد ذاته إنكاراً للحرية التاريخية، والاستقلال المدنى والخيار الأخلاقى المتعلق بالتجدد وإعادة الصياغة؟

(ج)

ما يدعوني لأن أطرح هذه الأسئلة من ضمن إشكالية الحداثة هو تحول ضمن التقاليد النقدية المعاصرة الخاصة بالكتابة ما بعد الكولونيالية. ففي هذه التقاليد لم يعد ثمة ذلك الوجود المؤثر للإلحاح الانعزالي على بلورة تقليد مناهض للإمبريالية أو قومي أسود وكفى. بل هناك محاولة لقطع خطابات الحداثة الغربية من خلال تلك السرديات المزيجية، والاستنطاقية التابعة أو ما بعد العبودية وما تولده من منظورات نظرية - نقدية. وعلى سبيل المثال، فإن قراءة هوستون بيكر لحداثة نهضة هارلم تبلور على نحو استراتيجي نوعاً من تشويه السيادة، نوعاً من الرطانة الخاصة، قائماً على نطق الذات لا بوصفها كينونة بسيطة، بل بوصفها تحرراً من الامتلاك^(١٢). فمراجعة الحداثة تقتضي - كما يشير بيكر - كلاً من الاحتفاء اللغوي بالذات وممارسة أداء شتاتي يتصف بكونه استعارياً. أما مشروع الثقافة العامة الذي أطلقه كل من كارول بيركنريدج وأرغن أبادوري فيركز على انتشار الحداثة الثقافية العابر للقوميات. فالملاح بالنسبة لهما، وبحق، هو ألا تفقد المواقع العالمية المتزامنة الخاصة بمثل هذه الحداثة حس الأساليب والتعابير المتصارعة والمتناقضة التي تميز تلك الممارسات والنتائج الثقافية التي تتبع التطور اللامتكافئ لمسارات رأس المال العالمي أو متعدد القوميات. وعلى كل دراسة ثقافية عابرة للقوميات أن تترجم - على نحو محلي وخاص في كل مرة - ما ينزع مركزية هذه العالمية العابرة للقوميات ويهدمها، وذلك لكي لا تقع أسيرة الافتتان بالتكنولوجيات العالمية الجديدة الخاصة بالنقل والتصدير الإيديولوجي والاستهلاك الثقافي^(١٣). أما بول غيلروي فيقترح شكلاً من الحداثة الشعبية التي تحيط بكل من التغيير الجمالي والسياسي الذي أدخله الكتاب السود على الفلسفة والأدب الأوروبيين، وذلك في الوقت الذي تضي فيه معنى على الأشكال الشعبية العلمانية والروحية - الموسيقى والرقص - التي تعالج ضروب القلق والمعضلات التي تنطوي عليها الاستجابة لدفق الحياة الحديثة^(١٤). والحال، أن قوة الترجمة ما بعد الكولونيالية للحداثة تكمن في بنيتها الأدائية، التشويهية التي لا تكفي بأن تعيد تقييم محتويات تقليد من التقاليد الثقافية، أو بتبادل القيم عبر الثقافات. فميراث العبودية أو الكولونيالية الثقافي يوضع إزاء الحداثة لا لكي يحل اختلافاتها التاريخية محولاً إياها إلى كلية جديدة، ولا لكي يذهب بتقاليدها، بل لكي يدخل محلاً آخر للنقش والتدخل،

موقعاً آخر للنطق هجيناً وغير متمكّن، من خلال ذلك الانشطار الزمني - أو المسافة الزمنية الفاصلة - التي كشفت عنها (خاصةً في الفصل التاسع) والتي تخصّ التدليل على الفاعلية ما بعد الكولونيالية. ذلك أن اختلافات الثقافة والقوة تتشكل عبر شروط النطق الاجتماعية: الوقفة الزمنية، التي هي أيضاً لحظة التغيير التاريخية، حين يفتح فضاء متأخر فيما بين واقع الدواليل بين الذاتى المجرد من الذاتية وتطور الذات التاريخي في نظام الرموز الاجتماعية^(١٥). وهذا النوع من إعادة تقويم بنية الدالول الثقافي الرمزية هو أمر ضروري على نحوٍ مطلق كيما يمكن، في إعادة تسمية الحداثة، ضمان تلك السيرونة من فاعلية الترجمة النشطة - لحظة صنع المرء اسماً لنفسه يبرز عبر عدم الحسم... (الذى يفعل فعله) في صراع على الاسم العلم في مشهد من المديونية الجينالوجية^(١٦) ومن غير هذا الضرب من إعادة نقش الدالول - من غير هذا التحويل والتغيير في موقع النطق - يكون ثمة خطر أن تخفى محتويات الخطاب المحاكاتية واقعة أن بقاء بنى القوة المهيمنة في موقع السلطة يتمّ عبر تحوّل وتبدّل في مفردات هذا الموقع السلطوي. فهناك، مثلاً، قرابة بين الأطر المفاهيمية المعيارية الخاصة بالأنثروبولوجيا الكولونيالية والخطاب المعاصر الخاص بفاعليات تقديم الدعم والمعونة والتطوير. ذلك أن نقل التكنولوجيا لم يفض إلى نقل القوة أو إلى إزاحة تقليد استعماري جديد في السيطرة والتحكّم السياسيين اللذين يتمّان انطلاقاً من النزعة الإحسانية المحبة لعمل الخير، ذلك الموقع التبشيري الشهير.

ما الذى نعينه بكفاح الترجمة باسم الحداثة؟ كيف لنا أن نضع اليد على جينالوجيا الحداثة، على نحوٍ يلحن ويستخدم الكلمات في غير ما وضعت له، ونفتحها على الترجمة ما بعد الكولونيالية؟ ليست قيمة الحداثة متوضعة - على نحوٍ مسبق وقبلى - في واقعة سلبية منفعة خاصة بحدث أو بفكرة يرتبطان بعهد معين - كالتقدم، والمدنية، والقانون - وإنما هي قيمة ينبغي أن يتمّ التفاوض بشأنها ضمن حاضر النطق بالخطاب. ولعلّ المعية تناول كلود ليفور لتكوين الأيديولوجيا في المجتمعات الحديثة تكمن في إشارته إلى أن تمثيل الحكم، أو خطاب العمومية الذى يرمز إلى السلطة، هو تمثيل متجاذب نظراً لانفصامه وانشطاره عن عمله واشتغاله الفعّال^(١٧)، وأنّ الجديد أو المعاصر يبرزان من خلال انشطار الحداثة بوصفها حدثاً ونطقاً، بوصفها ما يرتبط بعهد كامل وما يرتبط باليومي، في آنٍ معاً. فالحداثة بوصفها دالولاً للحاضر تبرز في

سيرورة انشطار، في فترة زمنية فاصلة، تعطى ممارسة الحياة اليومية قوامها بوصفها كينونة معاصرة. ولأن للحاضر قيمة دالول من الدواليل، فإن الحداثة تكرارية، مساءلة متواصلة لشروط الوجود، جاعلة من خطابها الخاص ضرباً من الإشكالية لا من حيث أفكاره وحسب وإنما أيضاً من حيث الموقع والمكانة التي يحظى بها محل التلَفْظ الاجتماعي.

(د)

'لا يكفي ... أن نتتبع الخيط الغائي الذي يجعل التقدّم ممكناً، علينا أن نعزل، ضمن تاريخ (الحداثة)، حدثاً تكون له قيمة الدالول^(١٨). ويشير فوكو في قراءته لمقالة كانط Was ist Aufklärung? (ما التنوير) إلى أن دالول الحداثة هو شكل من أشكال فكّ الشفريات الذي يجب أن تُلْتَمَس قيمته في الـ *petits récits*، والأحداث غير القابلة للإدراك، في الدواليل التي لا معنى واضحاً لها أو قيمة، الدواليل الفاغرة واللامركزية والأحداث التي هي خارج حوادث التاريخ العظيمة.

فدالول التاريخ لا يكمن في جوهر الحدث ذاته، ولا يكمن على نحو حصري في الوعي المباشر لفاعليه وممثليه، وإنما يكمن في شكله بوصفه مشهداً، مشهد تتبع قدرته على التدليل من التباعد والانزياح بين الحدث وأولئك الذين هم مشاهدوه. وعدم التعيين الذي يسم الحداثة، حيث يحدث كفاح الترجمة، لا يقتصر على كونه يتعلق بأفكار التقدم أو الحقيقة. فالحداثة - كما أرى - تتعلق بالبناء التاريخي لموقع خاص من مواقع النطق والتوجّه التاريخيين. وهي تعطى ميزة لأولئك الذين يشهدون، أولئك الذين هم خاضعون، أو منزاحون تاريخياً بالمعنى القانوني الذي بدأت به. تعطيهام موقعاً تمثيلاً عبر المسافة المكانية، أو الفترة الزمنية الفاصلة بين الحدث العظيم وتداوله كدالول تاريخي على شعب أو عهد، دالول يشكّل ذاكرة وأخلاق الحدث بوصفه سرداً، وبوصفه ميلاً باتجاه جماعة ثقافية، وشكلاً من أشكال التعيين الاجتماعي والنفسي للهوية. فالتوجّه الخطابى للحداثة - بنية السلطة فيها - تنزع مركزية للحدث العظيم، وتتكلم من تلك اللحظة التي هي لحظة عدم قابلية الإدراك، ومن الفضاء الإضافي الموجود في الخارج أو إلى جنب (abseits) على نحو غريب.

يتتبع فوكو عبر كانط، أنطولوجيا الحاضر وصولاً إلى الحدث المثال، حدث الثورة الفرنسية، كيما يبرز هناك دالولِ الحادثة الخاص به. غير أن البعد المكاني الخاص بالمسافة - مسافة المنظور الذي يرى منه المشهد - هو الذي يقيم ضرباً من التجانس الثقافي في دالولِ الحادثة. كما يدخل فوكو منظوراً مركزياً أوروبياً في اللحظة التي تقيم فيها الحادثة ميلاً أخلاقياً لدى الجنس البشري. هكذا يتكشف التمرکز الأوروبي في نظرية فوكو عن الاختلاف الثقافي في إضفائه المتواصل للطابع المكاني على زمن الحادثة. وعلى الرغم من تفاديه مشاكل الذات المتسيدة والسببية الخطية، إلا أنه يقع فريسة تصور الثقافي على أنه تشكيل اجتماعي يكون ازدواجه الخطابي - دياكتيك المتعالي والتجريبي - محتوى في إطار زمني يجعل الاختلاف متعاصراً على نحو متكرر، ونوعاً من أنظمة المعنى - بوصفه - متزامناً. فنحن إزاء نوع من التناقض الثقافي الذي يفترض مسبقاً وعلى الدوام ضرباً من التباعد أو المسافة المتعالقة. والتباعد المكاني عند فوكو يحبس دالولِ الحادثة عام ١٧٨٩ في زمنية متعالقة ومتفاعلة. فالتقدم يجمع معاً لحظات الدالولِ الثلاث بوصفه:

signum rememorativum، ذلك أنه يكشف عن ذلك الميل (للتقدم) الذي كان حاضراً منذ البداية، وبوصفه signum demonstrativum لأنه يوضح الفعالية الحاضرة لهذا الميل، وبوصفه أيضاً signum prognosticum لأننا لا نستطيع أن ننسى ميل (الحادثة) الذي تكشف من خلال الثورة، على الرغم من أنه قد يكون لهذه الثورة بعض النتائج التي يمكن وضعها موضع المساءلة^(١٩).

ماذا لو أن مفاعيل بعض النتائج التي يمكن وضعها موضع المساءلة مما ترتب على الثورة كانت تخلق نوعاً من التفارق بين الـ signum demonstrativum والـ signum prognosticum؟ ماذا لو كان رمز الثورة، في الفضاء الجيوبوليتيكي للمستعمرة المرتبطة بالمتروبوليس الغربي ارتباطاً جينالوجياً (بالمعنى الفوكوي لكلمة جينالوجيا)، واضحاً جزئياً على أنه وعد معذب، لا يطال ولا يمكن نسيانه - نوعاً من البيداغوجيا الخاصة بقيم الحادثة - في حين يكرر دالولِ الحياة اليومية في فعاليته الحاضرة - في أدائه السياسي - تلك العنصرية الأرستقراطية القديمة الخاصة بالـ ancien régime؟

إن تلك القيود المركزية الإثنية التي تقيد دالول الحداثة المكاني عند فوكو لتتضح مباشرة إذا ما اتخذنا موقعنا، في المرحلة التالية مباشرة للثورة، ليس في باريس، إنما في سان دومينغو مع اليعاقية السود. فماذا لو أن المسافة التي تشكل معنى الثورة بوصفها دالولاً، تلك المسافة الدالة بين الحدث والنطق، كانت تمتد ليس عبر الباستيل أو شارع الـ Blancs-Montaux، بل تطول الاختلاف الزمني للفضاء الكولونيالي؟ ماذا لو أننا سمعنا الميل الأخلاقي لدى الجنس البشري وهو يلفظ من قبل توسان لوفيرتور* الذي كانت دواليل الحداثة، الحرية، المساواة، الإخاء... التي أطلقتها الثورة الفرنسية، على شفثيه دائماً، وفي مراسلاته، وأحاديثه الخاصة^(٢٠)، كما يقول سي. ل. ر. جيمس. ما الذي نفعله بشخصية توسان - التي يتذكر جيمس إزاءها كلاً من فيدر، وآخاب، وهاملت - في اللحظة التي يفهم فيها ذلك الدرس المأساوي الذي مفاده أن الميل الأخلاقي، الحديث، لدى الجنس البشري، ذلك الميل المختزن في دالول الثورة، لا يعمل إلا على تغذية العامل العرقي القديم في مجتمع العبودية؟ ما الذي نتعلمه من ذلك الوعي المنشطر، ذلك التفارق الكولونيالي بين الأزمنة الحديثة والتواريخ الكولونيالية والعبودية، حيث لا تجرى إعادة ابتكار الذات وإعادة اصطناع الاجتماعي على النحو المعتاد أو الصحيح؟

هذه هي القضايا التي تطرحها ترجمة الحداثة ترجمة ما بعد كولونيالية، ترجمة تلحن وتستخدم الكلمات في غير ما وضعت له. وهي تدفعنا لأن ندخل سؤال الفاعلية التابعة في سؤال الحداثة: ما هي هذه الآن الخاصة بالحداثة؟ من الذي يحدد هذا الحاضر الذي نتكلم منه؟ وهذا ما يفضي إلي سؤال فيه المزيد من التحدي: ما هي الرغبة التي تنطوي عليها هذه الحاجة المتكررة إلى التحديث؟ لماذا تلح، بهذه الصورة القسرية، على واقعها المعاصر، على بعدها المكاني، على المسافة التي تشاهد منها؟ ما الذي يعترى دالول الحداثة في تلك الأمكنة المقموعة والمكبوتة مثل سان دومينغو حيث يسمع بالتقدم سماعاً وحسب دون أن يرى، هل يكشف عن مشكلة تلك اللحظة

* توسان لوفيرتور، فرانسوا دومتيك (١٧٤٣ - ١٨٠٣) جنرال من هاييتي، قائد حركة الاستقلال ضد الفرنسيين. ولد لأبوين من العبيد. ولقب لوفيرتور يعني الانفتاح. وبعد انتصاره لفترة هزم وأخذ إلى فرنسا حيث سجن ومات.

المتفارقة من التلّفظ به: عن ذلك الفضاء الذى يمكن لحدثه مضادة ما بعد كولونيالية من أن تظهر؟ ذلك أن التّليل على خطاب الحدث يتمّ من الفترة الزمنية الفاصلة، أو الوقفة الزمنية، التى تنبثق من التوتر بين حدث الحدث الذى يشير إلى عهد متميّز ويكون بمثابة الرمز لاستمرار التّقدم، وبين زمنية دالول الحاضر التى تكون بمثابة القطع، وبمّثابة العارض أو الطارئ الذى يسمّ الأزمنة الحديثة ويصفه هابرماس على نحو محكم بأنّه ما تتسم به هذه الأزمنة من ضروب التلمّس قدماً وضروب المواجهات أو المصادفات المثيرة الصادمة (٢١).

ثمّة توتر عارض وطارئ ضمن الحدث يدور فى هذا الزمن من التكرار: توتر بين بيداغوجيا رموز التّقدم، والتاريخانية، والتحديث، والزمن الفارغ المتجانس، ونرجسيته الثقافية العضوية، والبحث الأونانى* عن أصول عرقية، وبين ما سأسميه دالول الحاضر: أدائية الممارسة الخطابية، récits الحياة اليومية، وتكرار التجريبي، وأخلاقيات تجسيد الذات، والدواليل المتكررة التى تسمّ المرور اللامتزامن للزمن فى أراشيف الجديد. وهذا هو الفضاء الذى يبرز فيه سؤال الحدث كشكل من أشكال الاستنطاق: ما الذى أنتمى إليه فى هذا الحاضر؟ ما المعطيات التى أتماهى تبعاً لها مع الـ نحن، مع ما يتسم به المجتمع من مجال بين ذاتي؟ ومثل هذه السيرة لا يمكن تمثيلها من خلال العلاقة الثنائية قديم/ حديث، داخل/ خارج، ماضى/ حاضر، لأن هذه الأسئلة تسدّ الطريق أمام دافع الحدث للسير قدماً إلى الأمام أو تسدّ الطريق أمام غائية هذه الحدث. وهى تشير إلى أن ما يفسر على أنّه مستقبلية الحديث، وتقدّمه المحتوم، وتراثبياته الثقافية، قد يكون زيادةً، ومغايرةً تبذر الاضطراب، وسيرة تهميش لرموز الحدث.

غير أن الفترة الزمنية الفاصلة ليست ضرباً من الإلغاء والإبطال، أو انزلاقاً للدال إلى ما لا نهاية، أو نوعاً من الفوضى النظرية مماثلة لما تحدثه المعضلة أو الأبوريا. الفترة الزمنية الفاصلة هى مفهوم لا يتواطأ مع الأساليب الدارجة فى ادعاء تغاير الأسباب المتزايدة أبداً، وتعدد مواقع الذات، والمؤن التى لا نهاية لها من الخصوصيات والمحليات، والاقليميات الهدامة. فمشكلة الإفصاح عن الاختلاف الثقافى ليست مشكلة

*الأونانية onanism: تشير إلى الجماع الناقص أو المبتور.

تعددية براغماتية مطلقة العنان أو مشكلة تعدد الكثرة، إنها مشكلة ما هو أقل من واحد، ما هو ليس واحداً كاملاً، مشكلة النقص في الأصل وتكرار الدواليل الثقافية في ازدواج من النوع الذى لا ينتهى إلى ضرب من المشابهة أو المماثلة. ما تطوى عليه الحداثة زيادةً على الحداثة هو هذا القطع الدال أو القطيعة الزمنية الدالة: فهي تقطع تلك الوفرة أو الغزارة في فكرة الثقافة المنعكسة على نحو مدهش في مرآة الطبيعة البشرية، وهي توقف بالمثل ذلك التدليل الذى لا ينتهى على الاختلاف. والسيرورة التي وصفها بأنها دالول الحاضر - ضمن الحداثة - تمحو وتستنطق تلك الأشكال المركزية الإثنية من الحداثة الثقافية التي تعصرن الاختلاف الثقافي: فهي تعارض كلاً من التعددية الثقافية بنزعتها المساواتية الزائفة (ثقافات مختلفة في الوقت ذاته سحرة الأرض، مركز بومبيدو، باريس، ١٩٨٩) والنسبية الثقافية (زمنيات ثقافية مختلفة في الفضاء الكوني ذاته - معرض البدائية، MOMA نيويورك، ١٩٨٤).

(هـ)

تكشف هذه الوقفة في سرد الحداثة شيئاً مما وصفه دى سيرتو ذلك الوصف الشهير بأنه اللامكان الذى تبدأ منه عملية التأريخ بأجمعها، تلك الفترة الفاصلة أو ذلك التكو أو التأخر الذى لا بد لجميع التواريخ من أن تواجهه كيما تختط لنفسها بداية (٢٢). والحال، أن هذه الطبعة من اللامكان هي الفضاء الكولونيالى، بالنسبة لظهور الحداثة (بوصفها إيديولوجيا البدء، وبوصفها ما هو جديد). والفضاء الكولونيالى يدل على ذلك بطريقة مزدوجة. فهو الـ terra incognita أو الـ terra nulla الأرض الخالية أو اليباب التي يجب أن يبدأ تاريخها، وأن تُملاً أراشيفها، وأن يضمن تقدمها المقبل في الحداثة. لكن هذا الفضاء الكولونيالى هو أيضاً ما يشير إلى زمن الشرق الاستبدادى الذى يمثل مشكلة عويصة تعترض تعريف الحداثة ونقشها تاريخ المستعمرين من منظور الغرب. فالزمن الاستبدادى - كما وصفه ألتوسر بالمعية - هو فضاء بلا أمكنة، وزمن بلا دوام (٢٣). ولذا فإن بمقدورك أن ترى، في تلك الصورة المزدوجة التي انتابت لحظة التنوير في علاقته بآخرية الآخر، التشكل التاريخي للفترة الزمنية الفاصلة التي تسم الحداثة. ولكي لا يقال إن حاضر الحداثة المتفارق هذا هو مجرد

تجريد نظري من عندي، دعوني أذكركم أيضاً بأن وقفة دالة مماثلة تحدث ضمن ابتداء التقدم في القرن التاسع عشر الإمبريالي المديد. ففي أواسط ذلك القرن، عملت أسئلة تتعلق بـ أصول الأعراق على تزويد الحداثة بأونطولوجيا لحاضرها وتبرير لتراتبيتها الثقافية سواء ضمن الغرب أو في الشرق. غير أن بنية هذا الخطاب كانت منطوية على تجاذب متكرر بين فكرة الأصلانية الثقافية والعرقية كفكرة تطويرية وعضوية تبرر التفوق، وبين فكرة النشوء والارتقاء بوصفها انتقالاً ثقافياً مفاجئاً، وتقدماً فيه انقطاع عما سبقه، وبوصفها ذلك الاندفاع الدوري للقبائل الغازية من مكان ما غامض في آسيا، كضمان للتقدم^(٢٤).

إن التابعين والعبيد السابقين الذين يتمسكون اليوم بحدث الحداثة المشهدي إنما يفعلون ذلك بطريقة تعيد نقش وقفة الحداثة على نحو يستخدم الكلمات في غير ما وضعت له وتستخدم هذه الوقفة لتغير موقع التفكير والكتابة في نقدها ما بعد الكولونيالي. فلنصنع إلى التسمية الساخرة، والتكرارات التي تستنطق، في المصطلحات النقدية ذاتها: فلنصنع إلى العامية السوداء التي تكرر المصطلح المحقر الذي يستخدم للإشارة إلى لغة المحلي والعبد الحبس في المنزل، وذلك لكي تعمم سرديات التقدم الكبرى. فلنصنع إلى التعبيرية السوداء وهي تقلب ما في الصورة النمطية من عاطفة وحسية منمطة كيما تشير إلى أن ضروب العقلانية تنتج إلى ما لا نهاية في الحداثة الشعبية^(٢٥). فلنصنع إلى الإثنية الجديدة التي يستخدمها ستيورات هال في السياق البريطاني الأسود لكي يخلق خطاباً للاختلاف الثقافي يسم الإثنية بأنها صراع ضد الثبات الإثنوي ومن أجل خطاب أقلوى واسع يمثل الجنس والطبقة. فلنصنع إلى تلك النظرية المادية الجينالوجية التي ينظر بها كورنل ويست إلى العرق والاضطهاد الأفرو أميركي والتي تتواصل وتتفاصل في الوقت ذاته مع التقليد الماركسي، كما يقول، وتقيم العلاقة العرضية ذاتها مع كل من نيتشه وفوكو^(٢٦). بل إن ويست قام مؤخراً ببناء تقليد براجماتي تنبؤي يشتمل على كل من وليام جيمس، ونايبور، ودوبوا، مشيراً إلى أنه من الممكن أن تكون براجماتيًا تنبؤيًا وتنتمي إلى حركات سياسية مختلفة، كالنسوية، والسوداء، والشيكانو، والاشتراكية، والليبرالية اليسارية^(٢٧). ولنصنع إلى المؤرخ الهندي جيان براكاش، في مقالة عن الكتابة ما بعد الكولونيالية لتواريخ العالم الثالث، حيث يقول:

من الصعب أن نغفل عن حقيقة أن... أصوات العالم الثالث... تتكلم داخل الغرب وبخطابات مألوفة لديه... وبدلاً من أن يظل حبيس الفضاء الذى خصص له، فإن العالم الثالث قد اخترق قدس أقداس العالم الأول فى سيرة كونه عالماً ثالثاً، موقظاً الآخرين الخاضعين فى العالم الأول، ومحرّضاً إياهم ومتحالفاً معهم... كيما يرتبط بأصوات الأقلية (٢٨).

استهدف تدخل النقد ما بعد الكولونيالى أو الأسود تغيير شروط النطق على مستوى الدالول - حيث يتشكل المجال بين الذاتى - ولم يقتصر على إقامة رموز جديدة للهوية، أو صور إيجابية جديدة تغذى سياسات الهوية الجامدة المتصلبة. ويأتى تحدى الحداثة من خلال إعادة تحديد العلاقة الدالة بـ حاضر متفارق: إظهار الماضى بوصفه رمزاً، أسطورة، ذاكرة، تاريخاً، وبوصفه ما هو سلفى، غير أنه ماضٍ تعمد قيمته التكرارية كدالول إلى إعادة نقش دروس الماضى فى قلب نصّيه الحاضر الذى يحدّد كلاً من التماهى مع الحداثة واستنطاقها: ما الذى نحن الذى تحدد امتياز حاضرى وتفوقه؟ أما إمكانية التحريض على الترجمات الثقافية عبر الخطابات الأقلوية فتنشأ بسبب من حاضر الحداثة المتفارق. وهى تضمن لما يبدو متماثلاً ضمن الثقافات أن يخضع للتفاوض فى الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بـ الدالول الذى يشكل المجال الاجتماعى، بين الذاتى. ولأن تلك الفترة، أو ذلك التأخر والتكؤ، هى فى حقيقة الأمر بنية الاختلاف والانشطار ذاتها ضمن خطاب الحداثة، محولة إياه إلى سيرة أدائية، فإن كل تكرار لدالول الحداثة يكون مختلفاً، وخاصاً بشروط نطقه التاريخى والثقافى.

تبرز هذه السيرة واضحةً أشدّ الوضوح فى أعمال أولئك الكتاب ما بعد الحداثيين الذين يكشفون هوامش الغرب إذ يدفعون مفارقات الحداثة إلى أقصى حدودها (٢٩) غير أن العلاقة التى نقيمها مع هذه الأعمال، من المنظور ما بعد الكولونيالى، لابد أن تكون علاقة تفارق وانزياح، فلا نستطيع أن نقلبها قبل أن نخضعها لنوع من الـ lagging سواء بالمعنى الزمنى الخاص بالفاعلية ما بعد الكولونيالية التى غدت مألوفة (جداً) بالنسبة لكم، أو بالمعنى المغمور والغامض الذى شاع فى أوائل الاستعمار

الاستيطاني، فإن تكون lagged في ذلك الحين كان يعنى أن تُرحل إلى المستعمرات تنفيذاً لعقوبة الأشغال الشاقة*!

وفي تقديم فوكو لكتابه تاريخ الجنسية، تبرز العنصرية في القرن التاسع عشر في صورة انكفاء تاريخي ينكره فوكو في النهاية. ففي تحول القوة الحديث من سياسات الموت القانونية إلى سياسات الحياة البيولوجية، ينتج العرق زمنية تاريخية من التداخل، والتفاعل، وانزياح الجنسية، وتتمثل مسخرة الحداثة التاريخية الكبرى، بالنسبة لفوكو، في أن الإبادة الهتلرية لليهود قد جرت باسم دواليل العرق والصحة - التمجيد المسرف للدم، والموت، والبشرة - هذه الدواليل القديمة، ما قبل الحديثة، وليس من خلال سياسات الجنسية. والأمر الكاشف على نحو عميق هو تواطؤ فوكو مع منطق ما هو معاصر ضمن الحداثة الغربية. فهو إذ يصف رمزية الدم بأنها انكفاء، إنما ينكر الفترة الزمنية الفاصلة الخاصة بالعرق بوصفه دالول الاختلاف الثقافي كما ينكر أسلوبه في التكرار.

والحال، أن التفارق الزمني الذي كان يمكن لسؤال العرق الحديث أن يدخله في خطاب القوة الضابطة والرعاية يكون مصيره الرفض والصدّ بسبب من نقد فوكو المكاني: علينا أن نتفكر بانتشار الجنسية وجاهزيتها على أساس تقنيات القوة المعاصرة لها^(٣٠). (التشديد لي). فمهما تكن قدرة الدم والعرق على التخريب والهدم، فهما في التحليل الأخير مجرد انكفاء تاريخي. بل إن فوكو يقيم في غير مكان ارتباطاً مباشراً بين «العقلانية المنمقة، التي تتصف بها الداروينية الاجتماعية والأيدولوجيا النازية، متجاهلاً تماماً تلك المجتمعات الكولونيالية التي كانت ساحات لاختبار الخطابات الإدارية الداروينية الاجتماعية طيلة القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(٣١)».

وإذا ما كان فوكو يضفي طابعاً معيارياً منضبطاً على دالول العرق المنكفي، والمفصول بمسافة زمنية، فإن بندكت أندرسون يضع أحلام العنصرية الحديثة خارج التاريخ تماماً. ففي حين يتداخل الدم والعرق مع الجنسية الحديثة عند فوكو، نجد أن

*سبق أن أشرنا إلى المعنى المعجمي للتعبير time-lag الذي يستخدمه بابا استخداماً خاصاً لا بد أن يكون قد غدا واضحاً بالنسبة للقارئ. أما كلمة lag، ومنها lagged وكذلك lagging فتتراوح معانيها بين التحرك أو التطور البطيء قياساً بالآخرين، بمعنى التخلف والتلكؤ والتباطؤ والتواني، إلى التأخر أو فترة الانتظار بين حدث أول وحدث ثاني، وصولاً إلى استخدامها القديم بمعنى النفي أو السجن لمدد طويلة.

أصول العنصرية - بالنسبة لأندرسون - تكمن فى أيديولوجيات الطبقة العتيقة التى تنتمى إلى ما قبل تاريخ الأمة الحديثة الأرستقراطية . فالعرق يمثل لخطّة لا تاريخية قديمة تقع خارج حدّات الجماعة المتخيّلة: تفكّر القومية بمصائر تاريخية، بينما تحلم العنصرية بضروبٍ أبديةٍ من التلوّث... خارج التاريخ^(٣٢). وفى حين يحول تصوّر فوكو المكانى عن تعاصر الجنسية والقوة، أو القوة - بوصفها - جنسية، بينه وبين رؤية بنية العرق والجنسية التى هى بنية مزدوجة ومفرطة التحديد لها تاريخها المديد فى إعمار (سياسات استيطان) المجتمعات الكولونىالية، فإن شذوذ العنصرية الحديث - بالنسبة لأندرسون - يجد المقياس التاريخى، والسيناريو الخيالى، فى الفضاء الكولونىالى الذى يمثل محاولة متأخرة وهجينة لـ الجمع بين مشروعية حكم السلالة والجماعة القومية... لتدعيم معاقل الأرستقراطية المحليّة^(٣٣).

وبذا تكون عنصرية الإمبراطوريات الكولونىالية جزءاً من أداءٍ قديم، أو نصٍّ حلم له شكل الانكفاء التاريخى ظهر ليبرز تصورات عتيقة عن القوة والتميّز ويثبتها على مسرح عالمى حديث^(٣٤). وما كان يمكن أن يشقّ طريقاً لفهم حدود أفكار التقدّم الإمبريالية الغربية ضمن جينالوجيا متروبوليس كولونىالى - ضمن هجّة الأمة الغربية - سرعان ما ينكر فى لغة الـ opéra bouffe بوصفه tableau vivant مسلّ ومقيت عن النبيل البرجوازى (الكولونىالى) الذى يتفوّه بالشعر ووراءه خلفية من القصور الفسيحة والحدائق الممتلئة بأشجار السنط والجهنمية^(٣٥). والحال، أن هذا الالتحام فى الموقع الكولونىالى بوصفه يجمع معاً - وعلى نحوٍ متناقض - كلاً من الحكم السلالى والقومية، هو المكان الذى تواجه فيه حدّات المجتمع القومى الغربى نظيرها أو صنوها. غير أن لحظة التفارق الزمنى هذه - التى هى لحظة حاسمة لفهم التاريخ الكولونىالى للعنصرية المتروبولية المعاصرة فى الغرب - توضع خارج التاريخ. بل إن أندرسون يعمى عليها باعتقاده الراسخ أن ضرباً من التزامن عبر الزمن الفارغ المتجانس هو السرد الذى يحدد جهة الجماعة المتخيّلة. واعتقادى أن هذا النوع من التهرب أو التملص هو الذى دفع بارتا تشاترجى، من باحثى دراسات التابع الهنود، لأن يشير - من منظورٍ آخر - إلى أن أندرسون يختم على موضوعه بحتمية سوسيولوجية... دون أن يلاحظ الالتواءات والالتفافات، والإمكانات المكبوتة، والتناقضات التى لا تزال بلا حل^(٣٦).

والغريب أن هذه الضروب من تناول حادثة القوة والجماعة القومية تبدى أعراضها الدالة في اللحظة التي تحاول فيها إقامة بلاغة الانكفاء فيما يتعلق بظهور العنصرية. ففوكو- إذ يضع تمثيلات العرق خارج الحادثة، في فضاء الانكفاء التاريخي- إنما يعزز ما يقول به من تباعد متعالق. وأندرسون - إذ يبعد استيهام العنصرية الاجتماعي ويحيله إلى حلم قديم من أحلام اليقظة - إنما يضيف طابعاً كونياً متزايداً على ما يقول به من زمن فارغ متجانس يسم المخيال الاجتماعي الحديث. وما هو خبيء في السرد الإنكارى عن الانكفاء التاريخي والارتباط بالقديم، هو فكرة الفترة الزمنية الفاصلة التي تزيج تحليل فوكو المكاني للحادثة وزمنية أندرسون المتجانسة الخاصة بالأمة الحديثة. ولكي نستخلص الواحد من الآخر علينا أن نرى كيف يشكلان حداً مزدوجاً: على نحو ما يحاوله النقّاد ما بعد الكولونياليين من تدخل والتقاط عامين لتاريخ الحادثة.

إن الانكفاء والإزدواج القديم - المنسوبين إلى المحتويات الإيديولوجية في العنصرية - لا يبقيان على المستوى الفكري أو البيداغوجي من مستويات الخطاب. ذلك أن نقشهما لبنية من الارتجاع يعود ليخرب الوظيفة النطقية في هذا الخطاب وينتج قيمة مختلفة للدالول وزمن العرق والحادثة. فالارتباط بالقديم واستيهام العنصرية يمثلان على مستوى المحتوى بوصفهما لا تاريخيين، خارج أسطورة الحادثة التقدمية. وهذه - كما أرى - محاولة لإضفاء طابع الكونية على استيهام الجماعات الثقافية الحديثة المكاني أنها تعيش تاريخها على نحو معاصر، في زمن فارغ متجانس هو زمن الشعب - بوصفه - واحداً والذي يجرّد الأقليات في النهاية من تلك الفضاءات الهامشية، الحديثة التي يمكن منها أن تتدخل في أساطير الثقافية القومية الموحدة والمضنية للكلية.

غير أنه في كل مرة يُقام فيها هذا التجانس في التعيين الثقافي أو الهوية الثقافية يكون ثمة اضطراب رمزي لافت في كتابة الحادثة. ويتمثل ذلك لدى فوكو في إدراك أن الانكفاء إلى العرق أو الصحة ينتاب التحليل المعاصر للقوة والجنسية ويؤدي إلى ازدواجه وربما يخربه ويهدمه: لعنا بحاجة لأن نفكر بقوى العرق الضابطة على أنها جنسية في تشكيل ثقافي هجين لا يقدر منطق ما هو معاصر عند فوكو على احتوائه أو استيعابه. أما أندرسون فيقطع شوطاً أبعد في الإقرار بأن العنصرية الكولونيالية تقيم نوعاً من الالتحام الأخرق، أو الدرز التاريخي الغريب، في سرد حادثة الأمة. فما يعيد

تفعلية ارتباط العنصرية الكولونيالية بالقديم، كشكل من التدليل الثقافي (وليس كمحتوى إيديولوجي وحسب)، إن هو إلا المشهد الأولي من مشاهد الأمة الغربية الحديثة: أي ذلك الانتقال التاريخي الإشكالي من المجتمعات الخطية، القائمة على حكم السلالات إلى الجماعات الأفقية، العلمانية المتجانسة. وما يشير إليه أندرسون بـ لا زمنية العنصرية، أو تموقعها خارج التاريخ، هو في حقيقة الأمر ذلك الشكل من الفترة الزمنية الفاصلة، أو ذلك النمط من التكرار وإعادة النقش، الذي يؤدي زمنية الثقافات القومية الحديثة، تلك الزمنية التاريخية المتجاذبة، حيث يتواجد معاً على نحو معضلي وملغز، وضمن تاريخ الجماعة المتخيلة الحديثة الثقافي، كل من التقاليد القروسطية السلالية، التراتبية، القائمة على التصورات المسبقة (الماضي)، وزمن الحداثة المستعرض، العلماني، المتجانس، المتزامن (الحاضر). والحال، إذاً، أن أندرسون يبدى مقاومة حيال قراءة للأمة الحديثة ترى - من فترة زمنية فاصلة متكررة - أن هجنة الفضاء الكولونيالي يمكن أن توفر إشكالية وثيقة الصلة بالموضوع لكي يكتب من ضمنها تاريخ التشكيلات القومية الغربية ما بعد الحديثة.

غير أن تبني مثل هذا المنظور يعني أن ننظر إلى العنصرية لا بوصفها مجرد أثر متبق من تصورات الأرستقراطية القديمة، بل بوصفها جزءاً من التقاليد التاريخية الإنسانية المدنية والليبرالية التي تخلق للطموح القومي منابت إيديولوجية، إلى جانب مفهوماتها عن الشعب وجماعته المتخيلة. حيث يمكننا الامتياز الذي يحظى به التجاذب في ضروب المخيال الاجتماعي الخاصة بالانتماء إلى أمة، وأشكال الانتساب الجمعي لهذا الانتماء، من فهم التوتر الناجم عن التعايش بين تأثير التعيينات الإثنية التقليدية من جهة والمطامح التحديثية العلمانية المعاصرة من جهة أخرى، وهو توتر يقوم على تعاصر الاثنين وتواجههما معاً، على نحو متفاوت ومتباين في الغالب. كما يوقر لنا حاضر النطق بالحداثة، الذي أطرحه، فضاءً سياسياً للإفصاح عن مثل هذه الهويات الهجينة ثقافياً والتفاوض معها. وعندها لن يكون مصير أسئلة الاختلاف الثقافي هو الإغفال أو صرف النظر عنها - بعنصرية يصعب إخفاؤها - بوصفها غرائز قبلية سلفية تحل بالكاثوليك الإيرلنديين في بلفاست أو الأصوليين المسلمين في براد فورد. فما يتم إسقاطه في مثل هذه الحالات، في زمن من الانكفاء التاريخي أو في مكان خارج التاريخ لا يمكن تصوّره، هو على وجه الدقة مثل هذه اللحظات الانتقالية وغير المحولة ضمن حاضر الحداثة المتفارق.

علينا أن نجد تاريخ ما في الحداثة من أحلام قديمة في كتابة وتظهير اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. ونحن إذ نقاوم ما يجرى من محاولات الضبط وإضفاء المعيارية على اللحظة الكولونيالية وفترتها الزمنية الفاصلة، إنما نحاول أن نوّفر لما بعد الحداثة نوعاً من الجينالوجيا التي لا تقل أهمية عن التاريخ المعضل الخاص بـ الرفيع والسّامى أو كابوس العقلانية فى أوشفيتز. ذلك أن النصوص الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لا تقتصر على حكاية التاريخ الحديث لـ التطور اللامتكافئ أو على إثارة ذكريات التخلف. ولقد حاولت أن أشير إلى أنها توفر للحداثة لحظة نطق خاصة: حيث يكون موقع الثقافات وأسلوبها فى الكلام والتعبير واقعاً فى شراك زمنية الحداثة الانتقالية والمتفارقة. فما تنطوى عليه الحداثة زيادةً على الحداثة هو الزمان والفضاء ما بعد الكولونيالى المتفارق الذى يجعل حضوره محسوساً على مستوى النطق. وهو يتبدى - فى مثال قصصى معاصر بارز - على أنه الهامش العارض بين لحظة الـ ليس هناك غير المتعيّنة التى تتكلم عليها تونى موريسون - فضاء أسود تميزه موريسون من الإحساس الغربى بوجود تقليد أو تراث متزامن - وبين هذا الإحساس الأخير، حيث يتحول هذا الهامش من ثم إلى الضربة الأولى فى إنعاش ذاكرة العبيد، وإلى زمن الجماعة وسرد تاريخ العبودية. والحال، أن هذه الترجمة لمعنى الزمن إلى خطاب الفضاء، وهذا الالتقاط اللاحق لـ الوقفة الدالة فى حضور الحداثة وحاضرها، وهذا الإلحاح على وجوب التفكير بالقوة عبر هجنة العرق والجنس، وعلى وجوب إعادة تصوّر الأمة تصوّراً حدياً بوصفها السلالى - فى - ال - ديمقراطى، وعلى الازدواج والإنشطار الذى يحدثه الاختلاف العرقى فى غائية الوعي الطبقي، هى استنطاقات تكرارية واستهلالات تاريخية يتحوّل عبرها موقع الحداثة الثقافية إلى الموقع ما بعد الكولونيالى.

(و)

لقد حاولت، إذن، أن أشير إلى حاضرٍ نطقى ما بعد كولونيالى يتحرك أبعد من قراءة فوكو لمهمة الحداثة على أنها توفير نوع من الأونطولوجيا للحاضر. حاولت أن أكشف - مرةً أخرى - عن الفضاء الثقافى فى الانشطار الزمنى بين الدالول والرمز الذى وصفته فى الفصل التاسع: من ضربة الدالول التى تقيم عالم الحقيقة بين الذاتى

المجرد من الذاتية، رجوعاً إلى إعادة اكتشاف تلك اللحظة من الفاعلية والتفريد في المخيال الاجتماعي الخاص بنظام الرموز التاريخية. حاولت أن أقدم شكلاً لكتابة الاختلاف الثقافي القائم في قلب الحداثة يكون مناوئاً للحدود الثنائية: سواء كانت هذه الحدود بين الماضي والحاضر، أو الداخل والخارج، أو الذات والموضوع، أو الدال والمدلول. فزمان - مكان الاختلاف الثقافي - بالجينالوجيا ما بعد الكولونيالية التي يتسم بها - يمحو ثقافة الفهم الشائع الغربية التي يصفها ديريدا على نحو محكم بأنها تصفى طابعاً أو نطولوجياً على الحد بين الداخل والخارج، بين البيوفيزيقي والنفسي^(٣٧). أما أشيز ناندی - في مقالته العقل غير المستعمر: الهند ما بعد الكولونيالية والشرق - فيلقى مزيداً من الضوء على هند ما بعد كولونيالية ليست بالحديثة ولا بالمناهضة للحداثة وإنما هي غير حديثة. وهذا ما يجعل التعبير عن التضادات الحديثة التي ينطوي عليها الاختلاف الثقافي بين العالمين الأول والثالث بحاجة إلى شكل من التدليل ينطلق من فترة زمنية فاصلة، لأن هذا القرن، وكما يقول ناندی:

قد بين أن التضادات الحقيقية في كل حالة من حالات
الاضطهاد المنظم هي على الدوام بين الجزء الإقصائي
والكل الاشتمالي.... لا بين الماضي والحاضر بل بين
كل واحد منهما والعقلانية التي تحولهما إلى ضحيتين
بنفس الدرجة^(٣٨).

وإذا تنشطرت وتفتحت التحامات الحداثة تلك، فإن ضرباً من الحداثة ما بعد الكولونيالية المضادة يبرز للعيان. كما يظهر ما ينكره فوكو وأندرسون ويصفانه بالانكفاء على أنه نوع من الارتجاع، أو شكل من إعادة النقش الثقافية التي تتحرك رجوعاً إلى المستقبل. ولسوف أدعو ذلك بالماضي الإسقاطي، الذي هو شكل من المستقبل السابق أو المتقدم. وفي حين تصعب كتابة خطاب الحداثة، كما أرى، من غير الفترة الزمنية الفاصلة ما بعد الكولونيالية، نجد أن الماضي الإسقاطي يمكن من نقش خطاب الحداثة بوصفه سرداً تاريخياً عن التغير يستكشف أشكالاً من التناحر والتناقض الاجتماعي لم تمثل بعد على النحو الملائم، وهويات سياسية في سيرورة تشكيلها، وضروباً من النطق الثقافي عبر فعل الهجنة، في سيرورة ترجمة الاختلافات الثقافية وإعادة تقويمها. أما الفضاء السياسي لمثل هذا المخيال الاجتماعي فهو ذاك الذي حدده ريموند وليامز في تمييزه بين ممارسات عارضة وطائرة وممارسات متبقية أو متخلفة تقف في تقابل

وتضاد يقتضى تموقعاً اجتماعياً تاريخياً غير ميتافيزيقى ولا ذاتي (٣٩) والحال، أن هذا الجانب غير المستكشف كما ينبغي، وغير المطور، من عمل وليامز له صلته الوثيقة المعاصرة بتلك القوى الآخذة بالتبرعم من اليسار الثقافي الذي يحاول صياغة سياسات الاختلاف، مرتكزاً على تجربة ونظرية الحركات الاجتماعية الجديدة. فوليامز يشير إلى أن التشوّه العميق الذي يعتري الثقافة المسيطرة في لحظات تاريخية معينة يحول بينها وبين إدراك ممارسات ومعانٍ لم تطلّها وأن هذه المنظورات التي يمكن أن تكون ممتلئة للقوة تبقى صامتة بلا تدليل ضمن الثقافة السياسية. أما ستيورات هال فيدفع هذا السجال إلى الأمام في محاولته بناء حداثة بديلة حيث لا تكون الإيديولوجيات العضوية - كما يقول - متفاسكة ولا متجانسة ولا تكون ذوات الإيديولوجيا منسوبة على نحو موحد إلى موقع اجتماعي وحيد. ذلك أن بناء هذه الذوات المركب على نحو غريب يقتضى إعادة تعريف المجال العام بحيث يحسب حساب التحول التاريخي الذي يقضى:

بأن يشتمل تصور الاشتراكية البديل على هذا الكفاح الهادف إلى دقطة القوة في كل مراكز النشاط الاجتماعي.. في الحياة الخاصة كما في الحياة العامة. في المشاركات الشخصية كما في الالتزامات العامة... إذا ما كان الكفاح من أجل الاشتراكية في المجتمعات الحديثة ضرباً من حرب المواقع، فإن على تصورنا للمجتمع أن يكون ضرباً من مجتمع المواقع. أماكن مختلفة يمكن منها أن نبدأ بإعادة بناء المجتمع الذي لا تمثل فيه الدولة سوى ذلك الحارس الذي فات زمانه وانقضت مدته (٤٠).

مثل هذا الشكل من المخيال الاجتماعي (أو الاشتراكي) يعترض سبيل إضفاء الطابع الكلي على موقع التلفظ الاجتماعي. ومثل هذه المواجهة مع فترة التمثيل الزمنية الفاصلة تلح على ضرورة أن يواجه كل ظهور سياسي ذلك المكان العارض أو الطارئ الذي يبدأ منه سرده بالعلاقة مع زمنيةات تواريخ أقلوية هامشية أخرى تسعى وراء تفريدها، ووراء تحققها الحي. وبذا يكون ثمة تركيز على ما شدد عليه هوستون بيكر - بالنسبة للنهضة السوداء - بوصفه الخاصية السيروية (للمعنى) ... التي لا

تكون نوعاً من الفورية المادية فى أية لحظة معينة بل تمثل فعالية مرور. والحال، أن مثل هذا المرور للتجربة التاريخية التى تعاش عبر الفترة الزمنية الفاصلة يتكشف فجأة تماماً فى قصيدة لشاعرة أفرو أميركية، هى سونيا سانشيز:

فاحشةٌ هى الحياة مع حشودٍ

من السود والبيض

والموتُ نبضى

ما كان يمكن أن يكون

ليس له / أولى

لكن ما كان أمكن أن يكون

يغمر الرحم حتى الغرق^(٤١).

ذلك المرور مسموعٌ فى الالتباس بين ما كان يمكن أن يكون وما كان أمكن أن يكون، فى عرضية وتقارب تلك الضروب من بلاغة عدم التعيين. وهو مقروء فى ذلك التحول الكبير الذى يعترى الزمن التاريخى من شروط ماضٍ فاحش (كان يمكن أن يكون) إلى شرطية ولادة جديدة (كان أمكن أن تكون)، فهو واضح فى ذلك التحول الذى لا يكاد يدرك فى الزمن والنحو. ما كان يمكن: ما كان أمكن. والذى يقيم كل الاختلاف بين نبض الموت ورحم الولادة المغمور. إن تكرار الـ ما كان يمكن فى الـ ما كان أمكن هو الذى يعبر عن التجربة المتفارقة المهمشة التى تخوضها ذات العنصرية، فاحشة مع حشودٍ / من السود والبيض: مرور ماضٍ إسقاطى فى زمن أدائه ذات.

ينتج المرور ما بعد الكولونيالى عبر الحداثة ذلك الشكل من التكرار (الماضى بوصفه إسقاطاً). فالفترة الزمنية الفاصلة التى تسم الحداثة ما بعد الكولونيالية تتحرك إلى الأمام، ماحية ذلك الماضى الراضح المشدود إلى أسطورة التقدم، والمنظم بحسب ثنائيات منطقته الثقافى: ماضى/حاضر، داخل/خارج. وهذه الـ إلى الأمام، ليست غائية ولا انزلاقاً لا ينتهى. فوظيفة الفترة هى أن تبطل زمن الحداثة الخطى التقدمى لكى تكشف عن حركته، عن إيقاعه، عن الوقفات والنبرات فى الأداء بأكمله. وهذا ما لا يمكن تحقيقه. كما يقول وولتر بنجامين عن مسرح بريخت الملحمى. إلا بإقامة سدّ

أمام نهر الحياة الواقعية، ويتجميد المسيل في جزرٍ من الدهشة. فحين يُجمد دياكتيك الحداثة يعرض فعل الحداثة الزمنى - دافعها التقدمى، المستقبلى - كاشفاً كل ما قد ضمن في فعل العرض. per se. (٤٢). وهذا الإبطاء، أو التأخر والتكؤ، يقسر الماضى، يسقطه، يمنح رموزه الميتة تلك الحياة المتنقلة التى يحياها دالول الحاضر، حياة المرور، رشاقة اليومى والعادى. وحيثما تلامست هذه الزمنيات على نحوٍ عارض، وحيثما تداخلت حدودها المكانية على نحوٍ كنائى، فإن هوامشها تكون فى تلك اللحظة متأخرة، ومدرورةً درزاً، عن طريق ذلك التنقل غير المتعين الذى يتنقله الحاضر المتفارق. وبذا فإن الفترة الزمنية الفاصلة تبقى على تكوين الماضى ناشطاً ومتقدماً. وبينما هى تفاوض مستويات وحدود ذلك الزمان المكانى الذى حاولت أن أستكشفه فى أركيولوجيا الحداثة ما بعد الكولونيالية، فإنك قد تحسب أنها تفتقر إلى الزمن أو التاريخ. لا تكن غيباً!

فهى لا تبدو غير زمنية إلا بذلك المعنى الذى تدهش فيه صورة السلف الفن الأفرى أميركى، كما تقول تونى موريسون. وبذا تكون اللازمية هى هذا الشخص الذى يمثل هذا السلف (٤٣). وحين ينهض السلف من بين الأموات فى هيئة الابنة المقتولة، محبوبة، فإننا نرى كيف يبرز الماضى الإسقاطى المخيف. ومحبوبة ليست السلف بوصفها تلك الكهلة التى تصفها موريسون بأنها خيرة، ومفيدة، ونصيرة. فحضور محبوبة - الموسوم على نحو عميق عبر فترة زمنية فاصلة، يتحرك إلى الأمام فى الوقت الذى لا يكف فيه عن تضيق تلك اللحظة من الـ ليس هناك والتى ترى فيها موريسون ذلك الغياب المتوتر القلق الحاسم فى إعادة تذكّر سرد العبودية. وهامى إيلا - إحدى عضوات الجوقة - تصف الماضى الإسقاطى، واقفة بعيداً عن الحدث فى قلب تلك المسافة التى تنتج منها الحداثة دالولها:

المستقبل هو المغيب، والماضى شىء تتركه وراءك. فإذا لم يتخلف فى الوراثة ربما كان عليك أن تخمده.... كانت إيلا تحترم الشبح... مادام يواصل ظهوره من مكانه الشبحى. أما إذا تجسد ودخل عالمها، فذلك يعنى ارتداء الحذاء بالمقلوب. لم تكن تهتم بأن تقيم أدنى اتصال بين العالمين، غير أن ذلك كان بمثابة الغزو (٤٤).

تمثل إيلاً شهادة على هذا الغزو الذي يقوم به الماضي الإسقاطي. ويمثل توسان شهادة على التصفية المأساوية لدالول الثورة، في سان دومينغو. وليس ثمة أية سلبية في هذين الشكليين من الشهادة، بل تحول عنيف من الاستنطاق إلى الاستهلال. فنحن لا نكتفى بمجرد معارضة فكرة التقدم بـ أفكار أخرى: والمعارضة ناشبة على منطقة هجينة، في الانفصال والمسافة أو التباعد بين الحدث والنطق، في الفترة الزمنية الفاصلة فيما بين الدالول والرمز. ولقد حاولت أن أقيم خطاباً نقدياً ما بعد كولونيالي ينازع الحداثة من خلال إقامة مواقع تاريخية أخرى، وأشكال جديدة من النطق.

غير أن صورة الشهادة التي تشهدها حداثاً ما بعد كولونيالية تنطوي على حكمة أخرى، حكمة تصدر عن أولئك الذين رأوا كابوس العنصرية والاضطهاد واضحاً وضوح الشمس فيما هو يومي وعادي. فهؤلاء يجسدون فكرة عن الفعل والفاعلية أعقد من عدمية اليأس أو طوباوية التقدم. ويتكلمون عن واقع البقاء والتفاوض الذي يشكل لحظة المقاومة، بأحزانها وخلاصها، لكنهم نادراً ما يتكلمون عن بطولات التاريخ ورعبه. ها هي إيلاً تقولها بوضوح: ما العمل في عالم لست فيه سوى المشكلة حتى حين تكون الحل. وهذه ليست انهزامية. إنها تجسيد لحدود فكرة التقدم، والانزياح الهامشي لأخلاقيات الحداثة. ومعنى كلمات إيلاً، وكلمات هذا الفصل، يتردد لدى نبي الوعي المزدوج في أميركا الحديثة، ذلك النبي العظيم الذي تكلم عبر الحجاب، ضد ما دعاه خط اللون. فما من مكان آخر تم فيه التعبير عن المشكلة التاريخية الخاصة بالزمنية الثقافية بوصفها ما يشكل تأخر ذوات الاضطهاد والحرمان بالصورة الصميمة التي نجدها في كلمات ر. إ. دوبوا* التي يروق لي أن أعدها البشير الذي ينبئ بخطاب الفترة الزمنية الفاصلة الذي أقدمه:

* الحجاب عند دوبوا واحد من مفاهيمه الأساسية. فهو يرى أن المثقف حامل لما هو كوني أو زميل عمل في مملكة الثقافة. وهذه المملكة، عند دوبوا، هي مجال متحرر من النزعة العرقية، أو مجال يقع فوق الحجاب. ويرى دوبوا أن أرواح الشعب الأسود هي من دون بشرة ملونة، على الرغم من أن دوبوا هو أب لحركة الروح السوداء. وهذا الازدواج واسم لدوبوا. وجوهر الأمر أن دوبوا يرى أن الشعب الأسود الخاضع لنظام التفرقة العنصرية يكون محكوماً عليه داخل حجاب العرق بناءً على لون البشرة وليس بناءً على أرواح هذا الشعب. ولذا فإن أرواحهم غالباً ما تنمو معطلة وشائبة. أما فوق الحجاب في مملكة الثقافة فتسير الأرواح غير ملونة تنعم بحرية التطور الذاتي. ويحدد دوبوا لنفسه مشروعاً مزدوجاً يتمثل بالعمل داخل الحجاب، وفيما وراءه، والاختفاء داخله بروح الزنجي بينما يهين الأمريكيون السود الفرصة للارتفاع والسمو إلى ما فوق الحجاب.

لقد بلغت المعرفة السوسولوجية من عدم التنظيم الفاجع
أن معنى التقدّم، معنى السرعة والبطء في الفعل
الإنساني، وحدود القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، لا
تزال بمثابة ضروب من أبي الهول رابضة على شواطئ
العلم، محجبة، بلا جواب. ما الذي دفع أسخيلوس لأن
ينشد قبل أن يولد شكسبير بألفى سنة؟ ما الذي جعل
الحضارة تزدهر في أوروبا وتومض وتتوهج ثم تنطفئ
في أفريقيا؟ وما دام العالم يقف أبكم صاغراً أمام مثل
هذه الأسئلة، فهل تعلن هذه الأمة جهلها وتحيزاتهما اللا
أخلاقية بإنكارها حرية انتهاز الفرصة على أولئك الذين
جلبوا الأناشيد الحزينة إلى حواضر الجبروت^(٤٥)؟

يقدم دويوا جواباً جميلاً في مرثية الأناشيد الحزينة، في ضروب الحذف والصمت
الفصيحة التي تخفي الكثير من الشعر الحقيقي تحت لاهوت تقليدي ورابسودي* بلا
معنى^(٤٦). فنحن إذ نقلب سيرورتنا النقدية اللاحنة، إنما نجد أن لا معنى الدالول
يكشف عن رؤية رمزية لشكل من التقدّم أبعد من الحداثة وسوسولوجيتها، ولكن ليس
من دون أحجية أبي الهول الغامضة. فلنعدل كلمات إيلا: ماذا نفعل في عالم تظل فيه
مشكلة أداء المعنى قائمة حتى حين يكون ثمة حل لهذا المعنى؟ عالم فيه عدم التعيين
هو الشرط الذي يتيح له أن يكون تاريخياً؟ والعرضية هي ما يفسح المجال أمام إمكانية
الترجمة الثقافية؟ لقد سمعته في تكرار سونيا سانشير وهي تحول الفحش التاريخي لـ
ما كان يمكن أن يكون إلى الماضي الإسقاطي، والرؤية المنطوية على القوة لـ ما كان
أمكن أن يكون. وها أنت تراه الآن في تحديقة تلك الضروب من أبي الهول التي تظل
بلا جواب: فجواب دويوا يأتي من خلال إيقاع السرعة والبطء في الفعل الإنساني ذاته
بينما هو يأمر شواطئ العلم الحديث اليقينية بأن تنحسر. فمشكلة التقدّم ليست مجرد
إمالة اللثام عن القدرة الإنسانية على بلوغ الكمال، ولا هي مجرد تأويل للتقدم. وفي

* الرابسودي: جزء من قصيدة ملحمة صالحة للإلقاء على الجمهور دفعة واحدة، وكذلك تعبير حماسي عن
الابتهاج أو الطرب أو الجذل أو النشوة، فضلاً عن كونها كلاماً أو أثراً أدبياً زاخراً بالانفعال العاطفي ولحناً
موسيقياً مرتجلاً غير نظامي الشكل.

أداء الفعل الإنساني، عبر الحجاب، تبرز صورة زمن ثقافي لا تكون فيه القدرة على بلوغ الكمال مقرونةً على نحوٍ لا فكاك له إلى أسطورة التقدمية. وإيقاع الأناشيد الحزينة قد يكون سريعاً في بعض الأحيان (كما هو الحال بالنسبة للماضي الإسقاطي) وقد يكون بطيئاً في أحيان أخرى (كما هو الحال بالنسبة للفترة الزمنية الفاصلة). وما هو حاسم في مثل هذه الرؤية إلى المستقبل هو الإيمان بأن علينا أن نغير لا سرديات تواريخنا وحسب، وإنما أيضاً إحساسنا بما يعنيه أن نعيش، وأن نكون - في أزمنة أخرى وفضاءات مختلفة - إنسانيين وتاريخيين على السواء.

هوامش الفصل الثاني عشر:

- ١- كل الاقتباسات المأخوذة من قانون في الصفحات التالية، هي من الفصل المعنون واقعة السواد في:
Black Skin, White Masks, Foreward by H. Bhabha (London: Pluto, 1986), PP. 109-40.
- ٢- W. E. Du Bois, **The Souls of Black Folk** (New York: Signet Classics, 1982), P. 275.
- ٣- "A conversation with Fredric Jameson", in A. Rose (ed.) **Universal Abandon: The Politics of Post Modernism** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), P. 17.
- ٤- انظر قراءتي لرينان في الفصل الثامن تشتيت.
- ٥- تناول كل واحد من هؤلاء الكتاب مشكلة الحداثة في عددٍ من الأعمال بحيث بات الاختيار أمراً مؤذياً. غير أن الأعمال التي ترتبط بموضوعنا علي نحو مباشر أكثر من غيرها هي التالية:
J. Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity** (Cambridge: Polity Press, 1990). esp. chs 11 and 12; M. Foucault, **The History of Sexuality. Volume One: An Introduction** (London, Allene Lane, 1979); see also his "the art of telling the truth", in L. D. Kritzman (ed.) **Politics, Philosophy and Culture** (New York: Routledge, 1990); J - F. Lyotard, **The Differend** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); C. Lefort, **The Political Forms of Modern Society**, J.B.Thomason (ed.) (Cambridge: Polity Press, 1978), especially part II, "History, ideology, and the social imaginary".
- ٦- Habermas, **The Philosophical Discourse of Modernity**, P. 311.
- ٧- J. Derrida, **The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond**, A. Bass (trans.) (Chicago: Chicago University Press, 1987), PP. 303 - 4.
- ٨- M. Dolar, **The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan**, unpublished manuscript.

R. Young, **White Mythologies: Writing, History and the West** (London: Routledge, 1990), PP. 116-17. -٩

يقدم يونغ مثالا مقنعاً ضد المركزية الأوروبية التي تتسم بها التاريخانية، وذلك من خلال عرضه لعددٍ من المذاهب التاريخية الكلية، خاصة في التراث الماركسي، غير أنه يوضح في الوقت ذاته أن مناهضة فوكو للتاريخانية تلك المناهضة المكانية تظل متمركزة أوروبياً أيضاً.

Cf, Young, **White Mythologies**, PP. 116-17. -١٠

T. Eagleton, **The Ideology of the Aesthetic** (Oxford: Blackwell, 1990), P. 414. -١١

H. A. Baker, jr, **Modernism and the Harlem Renaissance** (Chicago: Chicago University Press, 1987). P. 56. -١٢

C. Breckenridge and A. Appadurai, **The Situation of Public Culture**, unpublished manuscript. For the general elaboration of this thesis see various issues of **Public Culture: Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies** (University of Pennsylvania).

P. Gilroy, "one nation under a groove", in D. T. Goldberg (ed.) **Anatomy of Racism** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), P. 280. -١٤

١٥- على الرغم من أنني أدخل مصطلح الفترة الزمنية الفاصلة على نحو خاص ومميز في الفصلين الثامن والتاسع، إلا أن بنية انشطار الخطاب الكولونيالي هي ما حاولت أن أجعله وأبلوره منذ أوائل مقالاتي، دون أن أعطيه اسماً.

J. Derrida, "Des Tours de Babel", in **Difference in Translation**. J. F. Graham (ed.) (Ithac: Cornell University Press, 1985), P. 174. -١٦

Lefort, **The Political Forms of Modern Society**, P. 212. -١٧

Foucault, "the art of telling the truth", P. 90. -١٨

ibid., P. 93. -١٩

C. L. R. James, **The Black Jacobins** (London: Allison and Busby, 1980), PP. 290-1. -٢٠

J. Habermas, "Modernity: an incompleting project", in H. Foster (ed.) **Postmodern Culture** (London: Pluto, 1985). -٢١

M. de Certeau, "the historiographical operation", in his **The Writing of History**, T. Conly (trans.) (New York: Columbia University Press, 1988), P. 91. -٢٢

L. Althusser, **Montesquieu, Rousseau, Marx** (London: Verso, 1972), P. 78. -٢٣

P. J. Bowler, **The Invention of Progress** (Oxford: Blackwell, 1990), ch. 4. -٢٤

Gilroy, "one nation under a groove", P. 278. -٢٥

C. West, "Race and social theory: toward a genealogical materialist analysis", in M. Davis, M. Marable, F. Pfeil and M. Sprinker (eds) **Toward a Rainbow Socialism** (London: Verso, 1987), PP. 86 ff. -٢٦

C. West, **The American Evasion of Philosophy** (London: Macmillan, 1990), PP. 232-3. -٢٧

G. Prakash, "post - Orientalist Third - World histories", **Comparative Studies in Society and History**, vol. 32, no. 2 (April 1990), P. 403. -٢٨

-٢٩ يشير روبرت يونغ أيضاً، في **White Mythologies**، وبالتوافق مع سجالى، إلى أن اللحظة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية هي النقطة الحدية، أو النص الحدى، للحاجات الكليانية التي تتطلبها التاريخية.

Foucault, **The History of Sexuality**, P. 150. -٣٠

M. Foucault, **Foucault Live**, J. Johnston and S. Lotringer (trans.) (New York: Semiotext (e), 1989), P. 269. -٣١

B. Anderson, **Imagined Communities** (London: Verso, 1983), p. 136. -٣٢

ibid., P. 137. -٣٣

- ibid. -٣٤
- ibid. -٣٥
- P. Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World** (London: Zed, -٣٦ 1986), PP. 21-2.
- J. H. Smith and W. Kerrigan (eds) **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, -٣٧ Literature** (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), P.27.
- A. Nandy, **The Intimate Enemy** (Delhi: Oxford University Press, 1983), P. 99. -٣٨
- R. Williams, **Problems in Materialism and Culture** (London: Verso, 1980), P. -٣٩ 43. see also chapter 8, P. 149.
- S. Hall, **The Hard Road to Renewal** (London: Verso, 1988), PP. 10-11, 231-2. -٤٠
- H. A. Baker, Jr, "Our lady: Sonia sanchez and the writing of a Black Renais- -٤١ sance", in H. L. Gates (ed.) **Reading Black, Reading Feminist** (New York: Meridian, 1990).
- W. Benjamin, **Understanding Brecht**, S. Mitchell (trans.) (London: New Left -٤٢ Books, 1973), PP. 11-13.
- لقد سمحت لنفسى بتعديل بعض عبارات بنجامين على هواى وبإقحام مشكلة الحداثة فى وسط سجالة عن المسرح الملحمى. ولا أعتقد أننى قد أسأت تمثيل سجالة ذاك.
- T. Morrison, "the ancestor as foundation", in M. Evans (ed.) **Black Women -٤٣ Writers** (London: Pluto, 1985), P. 343.
- T. Morrison, **Beloved** (London: Pluto, PP. 256-7. -٤٤
- W. E. Du Bois, **The Souls of Black Folk** (New York: Signit Classics, 1969), P. -٤٥ 275.
- ibid., P. 271. -٤٦

المؤلف فى سطور:

هومى بابا

يُعدُّ هومى ك. بابا واحداً من أرفع المفكرين فى أيامنا .وهو بلاشك عمود أساسى من أعمدة نظرية مابعد الكولنيالية ، إلى جانب إدوارد سعيد وجاياترى سبيثاك ، حيث ينطبق على ثلاثتهم مقاله عن سبيثاك أحد زملائها من أنها «تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض» .

وُلِدَ هومى بابا فى بومباى لأسرة تنتمى إلى طائفة فارسية قليلة العدد فى الهند . حاز شهادة البكالوريوس فى الفنون والآداب من جامعة بومباى وشهادتى الماجستير والدكتوراه فى الفنون والآداب والفلسفة من كريست تشرش ، جامعة أكسفورد . درس فى عدد من الجامعات العالمية المهمة مثل برنستن ، وينسلفانيا ، وسكس . وهو الآن أستاذ فى كلية العلوم الإنسانية فى جامعة شيكاغو ، حيث يدرس فى قسمى الأدب الإنجليزى والفنون ، فضلاً عن كونه الهيئة الاستشارية فى معهد الفن المعاصر وعضو مجلس الإدارة فى المعهد الدولى للفنون البصرية ، وكلاهما فى لندن .

المترجم في سطور:

- د. ثائر علي ديب
- سوريا / اللاذقية / ١٩٦٢
- عضو اتحاد الكتاب العرب / جمعية الترجمة
- يعمل في مديرية التأليف والترجمة ، وزارة الثقافة - دمشق
- له العديد من الدراسات والأبحاث المنشورة في الدوريات العربية
- كاتب مواظب في الصحافة الثقافية والفكرية العربية
- شارك في العديد من المؤتمرات العربية والدولية المعنية بقضايا الترجمة والعلوم
- الكتب المترجمة:
- ١- تأملات في المنفى ، إدوارد سعيد ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣
- ٢- ثقافة الطائفية : الجماعة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر ، أسامة مقدسي ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣
- ٣- العلاج النفسي بين الشرق والغرب ، آلان واطس ، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ، ٢٠٠٣
- ٤- العقل المحيط : مستويات الوعي البشرى الثلاثة وكيف تصوغ حياتنا ، ستانيسلاف غروف ، دار إيزيس ودار كنعان - دمشق ، ٢٠٠٣
- ٥- العسل (رواية) ، زينة غندور ، دار الآداب - بيروت ٢٠٠٢
- ٦- كلود ليفي شتراوس ، إدموند ليتش ، وزارة الثقافة - دمشق ، ٢٠٠٢
- ٧- بؤس البنيوية ، ليونارد جاكسون ، وزارة الثقافة - دمشق ، ٢٠٠٢
- ٨- فكرة الثقافة ، تيرى إيغلتن ، دار الحوار - اللاذقية ، ٢٠٠١
- ٩- أوهام مابعد الحداثة ، تيرى إيغلتن ، دار الحوار - اللاذقية ٢٠٠٠
- ١٠- التزامن : العلم والأسطورة والألعابان ، آلان كومبس ومارك هولند ، دار إيزيس - دمشق ، ١٩٩٩

- ١١- سيرة الله ، جاك مايلز ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٨
- ١٢- إنجيل الابن (رواية) ، نورمان ميلر ، دار الطليعة الجديدة - دمشق ، ١٩٩٨
- ١٣- نشوء الرواية ، إيان واط ، دار شرقيات - القاهرة ، ١٩٩٧
- ١٤- فرويد وبودا ، إريك فروم ، دار نون - اللاذقية ، ١٩٩٦
- ١٥- التصوف البوذي والتحليل النفسي ، د.ت . سوزوكي ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٦
- ١٦- نظرية الأدب ، تيرى إيغلتن ، وزارة الثقافة - دمشق ، ١٩٩٥
- ١٧- الحريم الفرويدي ، بول روزن ، دار كنعان - دمشق ، ١٩٩٥
- ١٨- الدافع الجنسي ، ثيودور رايك ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٢
- ١٩- الحب بين الشهوة والأنا ، ثيودور رايك ، دار الحوار - اللاذقية ، ١٩٩٢
- ٢٠- البيت الذي شيده سويغت (مسرحية) ، غريغوري غورين ، وزارة الإعلام - الكويت ، سلسلة من المسرح العالمي ، (٢٥١) ، ١٩٩١
- ٢١- موسوعة تاريخ الأديان ، بالمشاركة ، دار علاء الدين ، دمشق ، ٢٠٠٣
- ٢٢- فرويد وغير الأوروبيين ، إدوارد سعيد بالمشاركة ، دار الآداب - بيروت ، ٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كارييتكوف	ت : أحمد الحضري
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨- مشعل الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندروس. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار چينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى
١١- مختارات	فيسوفا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : يشراف: أحمد عثمان
١٧- مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارنر	ت : بكر عباس
٢٥- مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبوسنه
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاي	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هويكنز	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

- ٢٦- نظريات السرد الحديثة
٢٧- واحة سيوة وموسيقاها
٢٨- نقد الحداثة
٢٩- الإغريق والحسد
٤٠- قصائد حب
٤١- ما بعد المركزية الأوربية
٤٢- عالم ماك
٤٣- اللهب المزدوج
٤٤- بعد عدة أصياف
٤٥- التراث المغفور
٤٦- عشرون قصيدة حب
٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)
٤٨- حضارة مصر الفرعونية
٤٩- الإسلام في البلقان
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير
٥١- مسار الرواية الإسبانية أمريكية
٥٢- العلاج النفسي التدعيمي
٥٣- الدراما والتعليم
٥٤- المفهوم الإغريقي للمسرح
٥٥- ما وراء العلم
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)
٥٨- مسرحيتان
٥٩- المحبرة
٦٠- التصميم والشكل
٦١- موسوعة علم الإنسان
٦٢- لذة النص
٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)
٦٥- في مدح الكسل ومقالات أخرى
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية
٦٧- مختارات
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى
٦٩- العالم الإسلامي في أول القرن العشرين
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى
- والاس مارتن
بريجيت شيفر
ألن تورين
بيتر والكوت
آن سكستون
بيتر جران
بنجامين بارير
أوكتافيو باث
ألدوس هكسلي
روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين
بابلو نيرودا
رينيه ويليك
فرانسوا دوما
ه . ت . نوريس
جمال الدين بن الشيخ
داريو بيانوبيا وخ . م بينياليستي
بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج .
روجسيفيتز وروجر بيل
أ . ف . ألنجاتون
ج . مايكل والتون
جون بولكنجهوم
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
فديريكو غرسية لوركا
كارلوس مونييث
جوهانز ايتين
شارلوت سيمور - سميت
رولان بارت
رينيه ويليك
آلان وود
برتراند راسل
أنطونيو جالا
فرناندو بيسوا
فالتين راسبوتين
عبد الرشيد إبراهيم
أوخينيو تشانج رودريجت
داريو فو
- ت : حياة جاسم محمد
ت : جمال عبد الرحيم
ت : أنور مغيث
ت : منيرة كروان
ت : محمد عيد إبراهيم
ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / مصود ماجد
ت : أحمد محمود
ت : المهدي أخريف
ت : مارلين تادرس
ت : أحمد محمود
ت : محمود السيد علي
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : ماهر جويجاتي
ت : عبد الوهاب غلوب
ت : محمد برادة وعثمانى البلود ويوسف الأطكى
ت : محمد أبو العطا
ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
ت : مرسى سعد الدين
ت : محسن مصيلحي
ت : علي يوسف علي
ت : محمود علي مكى
ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
ت : محمد أبو العطا
ت : السيد السيد سهيم
ت : صبرى محمد عبد الغنى
مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
ت : محمد خير البقاعى .
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : رمسيس عوض .
ت : رمسيس عوض .
ت : عبد اللطيف عبد الحليم
ت : المهدي أخريف
ت : أشرف الصباغ
ت : أحمد فؤاد متولى وهريدا محمد فهمى
ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
ت : حسين محمود

- ٧٢- السياسى العجوز ت . س . إليوت
٧٣- نقد استجابة القارئ جين . ب . تيمكنز
٧٤- صلاح الدين والمالِك فى مصر ل . ا . سيمينوفا
٧٥- فن التراجم والسير الذاتية أندريه موروا
٧٦- چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى مجموعة من الكتاب
٧٧- تاريخ النقد الألبى الحديث ٢ رينيه ويليك
٧٨- العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
٧٩- شعرية التأليف بريس أوسبنسكى
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
٨١- الجماعات المتخيلة بندكت أندرسن
٨٢- مسرح ميغيل ميغيل دى أونامونو
٨٣- مختارات غوتفريد بن
٨٤- موسوعة الأدب والنقد مجموعة من الكتاب
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاي
٨٦- طول الليل جمال مير صادقى
٨٧- نون والقلم جلال آل أحمد
٨٨- الابتلاء بالتغرب جلال آل أحمد
٨٩- الطريق الثالث أنتونى جينز
٩٠- وسم السيف ميغل دى تريباس
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربر الاسوستكا
٩٢- أساليب ومضامين المسرح كارلوس ميغيل
الإسبانوأمرىكى المعاصر
٩٣- محدثات العولة مايك فينرستون وسكوت لاش
٩٤- الحب الأول والصحة صمويل بيكيت
٩٥- مختارات من المسرح الإسباني أنطونيو بويرو بايخو
٩٦- ثلاث رنقيات ووردة قصص مختارة
٩٧- هوية فرنسا (المجلد الأول) فرنان برودل
٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى نماذج ومقالات
٩٩- تاريخ السينما العالمية ديفيد روينسون
١٠٠- مساطة العولة بول هيرست وجراهام توميسون
١٠١- النص الروائى (تقنيات ومناهج) بيرنار فاليط
١٠٢- السياسة والتسامح عبد الكريم الخطيبى
١٠٣- قبر ابن عربى يليه آباء عبد الوهاب المؤيد
١٠٤- أوبرا ماهوجنى برتولت بريشت
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع جيرارچينيت
١٠٦- الأدب الأندلسى د. ماريا خيسوس روبييرامتى
١٠٧- صورة الفنان فى الشعر الأمريكى المعاصر نخبة
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومى
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عبد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
ت : مكارم الفمري
ت : محمد طارق الشرقاوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالى
ت : عبد الحميد شبيحة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العنانى
ت : إبراهيم الدسوقي شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عبد الفتاح
ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشماوى
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إدوار الخراط
ت : بشير السباعى
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحو
ت : عز الدين الكتانى الإبريسى
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكوى
ت : عبد العزيز شبيل
ت : د. أشرف على دعود
ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكي
١٠٩- حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء في العالم النامي	حسنه بيجوم	ت : منى قطان
١١١- المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادي	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣- راية التمرد	سادى بلانت	ت : أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنق	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سميرة رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا تلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلي أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنيل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلي أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير عن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيل الكسندر وفنادولينا	ت : أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب	جون جراى	ت : أحمد فؤاد بليغ
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديفى	ت : سمحة الخولى
١٢٦- فعل القراءة	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعي
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيث	ت : أميرة حسن نورية
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا بولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندرفرانك	ت : شوقي جلال
١٣١- مصر القنينة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨- عالم التيفزيون بين الجمال والعنف	إيقلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- باريسفان	ريشارد فاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣- قضايا التنظير في البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة	كارلو جولونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥- موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبدالرزوف البمبي
١٤٧- خطبة الإدانة الطويلة	تاكريد دورست	ت : عبدالغفار مكاوي
١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليمان	ت : منيرة كروان
١٥١- هوية فرنسا مج ٢ ، ج ١	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابي
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمساني
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	ت : عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا مج ٢ ، ج ٢	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٩- الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١- من المسرح الإسباني	الخوانيرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسبوى	ت : صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع	جوردين مارشال	ت : بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	ت : نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتنبيين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندراناث طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق	ميفيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابي
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥- التلفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصه إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت ب. ليتش	ت : محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوة	وب. بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣- جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى

١٨٤- القاهرة... حالة لا تنام	هانز إيندورفر	ت: دسوقي سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت: عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنورود	ت: إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة	بُزْرُج علوى	ت: محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	الفين كرنان	ت: بدر الديب
١٨٩- العمى والبصيرة	بول دى مان	ت: سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت: محسن سيد فرجاني
١٩١- الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت: مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك ج١	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
١٩٣- عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت: محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقد	ت: ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت: محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت: أشرف الصباغ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت: جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	انوين إمري وآخرون	ت: إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لاندائوى	ت: جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد الطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت: فخزى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويسر	ت: أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث ج١	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألفاف حسين حالى	ت: جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت: أحمد محمود هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	ت: أحمد مستجير
٢٠٦- الهبولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت: على يوسف على
٢٠٧- ليل إفريقى	رامون خوتاسنديز	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت: محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت: محمود حمدي عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	ت: سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيننز	ت: محمد محمود محى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	ت: نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازان	ت: على إبراهيم على منوفى
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت: طلعت الشايب
٢٢٠- الهبولية فى الكون	بارى باركر	ت: على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت: رفعت سلام

٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جرای	ت: نسیم مجلی
٢٢٣- العلم فی مجتمع حر	بول فیرابنر	ت: السيد محمد نفادی
٢٢٤- دمار یوغسلافیا	برانتکا ماجاس	ت: منی عبدالظاهر إبراهیم السيد
٢٢٥- حکایة غریق	جابرئیل جارتیا مارکث	ت: السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	دیفید هربت لورانس	ت: طاهر محمد علی البربری
٢٢٧- المسرح الإسباني فی القرن السابع عشر	موسی مارديا دیف بورکی	ت: السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانیت وولف	ت: ماری تیریز عبدالمسیح وخاله حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان کیجان	ت: أمير إبراهیم العمری
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاکوب	ت: مصطفى إبراهیم فهمی
٢٣١- الدرافیل	خایمی سالوم بیدال	ت: جمال أحمد عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستینر	ت: مصطفى إبراهیم فهمی
٢٣٣- فكرة الاضمحلال	آرثر هومان	ت: طلعت الشایب
٢٣٤- الإسلام فی السودان	ج. سبنسر تریمنجهام	ت: فؤاد محمد عکود
٢٣٥- دیوان شمس تبریزی ج ١	جلال الدین مولوی رومی	ت: إبراهیم الدسوقي شتا
٢٣٦- الولاية	میشیل تود	ت: أحمد الطیب
٢٣٧- مصر أرض الوادی	روین فیرین	ت: عنايات حسین طلعت
٢٣٨- العولة والتحریر	الانکتاد	ت: یاسر محمد جادالله وعربی مندولی أحمد
٢٣٩- العربی فی الأدب الإسرائيلي	جیلارافر - رایوخ	ت: نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	کامی حافظ	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
٢٤١- فی انتظار البرابرة	ج . م کویتز	ت: ابتسام عبدالله سعید
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت: صبرى محمد حسن عبدالنبي
٢٤٣- تاریخ إسبانيا الإسلامية (المجلد الأول)	لیفی بروفنسال	ت: علی عبدالرزوف البمبی
٢٤٤- الغلیان	لورا اسکیییل	ت: نایبة جمال الدین محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إلیزابیتا أدیس	ت: توفیق علی منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرئیل جارتیا مارکث	ت: علی إبراهیم علی منوفی
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فی مصر	والتر إرمبريست	ت: محمد طارق الشرقاوی
٢٤٨- حقول عدن الخضراء	أنطونیو جالا	ت: عبداللطیف عبدالحلیم عبدالله
٢٤٩- لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت: رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنیك فینیک	ت: ماجدة محسن أباطة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج ٢)	جوردن مارشال	ت: بإشراف: محمد الجوهري
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت: علی بدران
٢٥٣- تاریخ مصر الفاطمية	ل. أ. سیمینوفا	ت: حسن بیومی
٢٥٤- الفلسفة	دیف روینسون وجودی جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أفلاطون	دیف روینسون وجودی جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- دیکارت	دیف روینسون ، کریس جرات	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاریخ الفلسفة الحديثة	ولیم کلی رایت	ت: محمود سید أحمد
٢٥٨- الفجر	سیر أنجوس قرینز	ت: عباده كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور	أقلام مختلفة	ت: فاروجان کارانجیان

٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردن مارشال	ت: بإشراف: محمد الجوهري
٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود	زكي نجيب محمود	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات	إدوارد مندوتا	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	جون جرين	ت: علي يوسف علي
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس/ شلي	ت: لويس عوض
٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت: لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت: عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونديرا	ت: بدر الدين عروذكي
٢٦٨- ديوان شمس تبريزي ج٢	جلال الدين الرومي	ت: إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم جيفور بالجريف	ت: صبري محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم جيفور بالجريف	ت: صبري محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية	توماس سي. باترسون	ت: شوقي جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية في مصر	س. س. والترز	ت: إبراهيم سلامة
٢٧٣- الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت: عنان الشهاوي
٢٧٤- السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	ت: محمود مكي
٢٧٥- ت. س إليوت شاعرا وناقدا وكاتب مسرحيا	أقلام مختلفة	ت: ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	فرانك جوتيران	ت: عبد القادر التلمساني
٢٧٧- الجينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت: أحمد فوزي
٢٧٨- البدايات	إسحق عظيموف	ت: ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	ت: طلعت الشايب
٢٨٠- من الأدب الهندي الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت: سمير عبد الحميد
٢٨١- الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي	ت: جلال الحفناوي
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وليبرت	ت: سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق	خوان رولفو	ت: علي البمبي
٢٨٤- هرقل مجنوننا	يوريبيدس	ت: أحمد عثمان
٢٨٥- رحلة الخواجة حسن نظامي	حسن نظامي	ت: سمير عبد الحميد
٢٨٦- سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغي	ت: محمود سلامة علاوي
٢٨٧- الثقافة والعولة والنظام العالمي	انتوني كنج	ت: محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائي	ديفيد لودج	ت: ماهر البطوطي
٢٨٩- ديوان منجوهري الدامغاني	أبو نجم أحمد بن قوص	ت: محمد نور الدين عبد المنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونا	ت: أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- المسرح الإسباني في القرن العشرين ج١	فرانشيسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٢- المسرح الإسباني في القرن العشرين ج٢	فرانشيسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت: نخبة من المترجمين
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	ت: رجاء ياقوت صالح
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت: بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦- مكبث	وليم شكسبير	ت: محمد مصطفى بدوي
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	ت: ماجدة محمد أنور

٢٩٨- مناساة العبيد	أبو بكر تفاوإلبويه	ت: مصطفى حجازى السيد
٢٩٩- ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت: هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠- أسطورة برومثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج١	لويس عوض	ت: جمال الجزيرى وبهاء جاهين وإيزابيل كمال
٣٠١- أسطورة برومثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج٢	لويس عوض	ت: جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢- فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣- بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- ماركس	ريوس	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد	كروزيو مالابارته	ت: صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	جان - فرانسوا ليوتار	ت: نبيل سعد
٣٠٧- الشعور	ديفيد بابينو	ت: محمود محمد أحمد
٣٠٨- علم الوراثة	ستيف جونز	ت: معنوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩- الذهن والمخ	أنجوس چيلاتى	ت: جمال الجزيرى
٣١٠- يونج	ناجى هيد	ت: محيى الدين محمد حسن
٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت: فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم دى بوز	ت: أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية	خاير بيان	ت: عبدالله الجعيدى
٣١٤- الفن كعدم	جينس مينيك	ت: هويدا السباعى
٣١٥- جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت: كاميليا صبحى
٣١٦- محاكمة سقراط	أ.ف. ستون	ت: نسيم مجلى
٣١٧- بلا غد	شير لايموفا- زنيكين	ت: أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت: أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايترو ياسيفاك وكريستوفر نوريس	ت: حسام نايل
٣٢٠- لعبة السراج فى حضرة التاج	مؤلف مجهول	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت: نخبة من المترجمين
٣٢٢- وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن	دبليو يوجين كلينباور	ت: خالد مقلح حمزه
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت: هانم سليمان
٣٢٤- اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت: محمود سلامة علاوى
٣٢٥- عالم الآثار	فيليب بوسان	ت: كريستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت: حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت: توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت: عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت: محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شيرد	ت: سامى صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت: سامية دياب
٣٣٢- القصة القصيرة فى إسبانيا	نخبة	ت: على إبراهيم على منوفي
٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت: بكر عباس

٢٣٤- لقطات من المستقبل	أرثر، س كلارك	ت: مصطفى فهمي
٢٣٥- عصر الشك	ناتالي ساروت	ت: فتحى العشرى
٢٣٦- متون الأهرام	نصوص قديمة	ت: حسن صابر
٢٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٢٣٨- نظرات حائرة (وتعصر أخرى من الهند)	نخبة	ت: جلال السعيد الحفناوى
٢٣٩- تاريخ الأدب فى إيران ج٢	على أصغر حكمت	ت: محمد علاء الدين منصور
٢٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت: فخرى لبيب
٢٤١- قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت: حسن حلمي
٢٤٢- سلامان وأبسال	نور الدين عبدالرحمن بن أحمد	ت: عبد العزيز بقوش
٢٤٣- العالم البرجوازي الزائل	نادين جورديمر	ت: سمير عبد ربه
٢٤٤- الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت: سمير عبد ربه
٢٤٥- الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	ت: جمال الجزيرى
٢٤٧- الصبية الطاشون	جان كوكتو	ت: بكر الحلو
٢٤٨- المنصوفة الأولون فى الأدب التركى ج١	محمد فؤاد كوبريلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرون	ت: أحمد عمر شاهين
٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت: عطية شحاتة
٢٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت: أحمد الانصارى
٢٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت: نعيم عطية
٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوناند	ت: على إبراهيم على منوفى
٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوناند	ت: على إبراهيم على منوفى
٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت: محمود سلامة علاوى
٢٥٦- الميراث المر	بول سالم	ت: بدر الرفاعى
٢٥٧- متون هيرميس	نصوص قديمة	ت: عمر الفاروق عمر
٢٥٨- أمثال الهوسا العامة	نخبة	ت: مصطفى حجازى السيد
٢٥٩- محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت: حبيب الشارونى
٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت: ليلي الشربيني
٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	الآن جرينجر	ت: عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢- تلميذ بابنيبرج	هاينرش شبورال	ت: سيد أحمد فتح الله
٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	ت: صبرى محمد حسن
٢٦٤- حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت: نجلاء أبو عجاج
٢٦٥- سام باريس	شارل بودلير	ت: محمد أحمد حمد
٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت: مصطفى محمود محمد
٢٦٧- القلم الجرىء	نخبة	ت: البراقى عبدالهادى رضا
٢٦٨- المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت: عابد خزندار
٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت: فوزية العشماوى
٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت: فاطمة عبدالله محمود
٢٧١- المنصوفة الأولون فى الأدب التركى ج٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم

٣٧٢- عاش الشباب	وانغ مينغ	ت: وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت: علي إبراهيم علي منوفى
٣٧٤- اليوم السادس	أندريه شديب	ت: حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود	ميلان كونديرا	ت: خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت: إيوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران ج٤	على أصغر حكمت	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر	محمد إقبال	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٣٧٩- ملك فى الحديقة	سنبل باث	ت: جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جوتتر جراس	ت: شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت: رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت: أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز	محمد إقبال	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت: إيزابيل كمال
٣٨٥- مشتري العشق	محمد على بهزادراد	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت: ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات	چون دن	ت: بهاء جاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الارشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت: عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة اليلكية	مايف بينشى	ت: منى الدروبي
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	نخبة	ت: عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت: زينب محمود الخضيرى
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت: هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت: سليم حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	ت: محمود سلامة علاوى
٣٩٧- نيتشه	لورانس جين	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- سارتر	فيليب تودى	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- كامى	ديفيد ميروفتس	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو	مسيانيل إنده	ت: باهر الجوهري
٤٠١- الرياضيات	زيادون ساردر	ت: مدوح عبد المنعم
٤٠٢- هوكنج	ج. ب. ماك ايفوى	ت: مدوح عبد المنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت: عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت: نلبية خميس
٤٠٥- إيزابيل	أندريه جيد	ت: حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت: جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإشباني المعاصر بقلم كتاب	أقلام مختلفة	ت: طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوشركنج	ت: عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	ت: إلهامى عمارة

٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوير	ت: الزواوي بغودة
٤١١- همس من الماضي	جينيغر أكرمان	ت: أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)	ليفى بروفنسال	ت: نخبة
٤١٣- أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت: محمد البخاري
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت: أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب	فريدريش دوريمات	ت: أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت: مصطفى بدوي
٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٥	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية	جين هاثواي	ت: عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية	جون مايور	ت: نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس	فولتير	ت: الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة	روى متحدة	ت: أشرف محمد كيلاني
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا ج ١	نخبة	ت: عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراعات الرجل الطيف	نخبة	ت: وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبدالرحمن الجامي	ت: محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	ت: محمود سلامة علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية	باي إنكلان	ت: ثريا شلبي
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت: محمد أمان صافى
٤٢٩- هيجل	ليود سبنسر وأندرجى كروز	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- كانط	كرستوفر وانت وأندرجى كليوفسكى	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- فوكو	كريس هوروكس، وزوران جفتيك	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت: حمدي الجابري
٤٣٤- الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت: عصام حجازي
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زديرج	ت: ناجي رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج ١)	فردريك كويلستون	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندي في بلاد الشرق	شبللى النعماني	ت: جلال السعيد الحفناوي
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بييرس	ت: عابدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المراهي	صدر الدين عيني	ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية	كرستن بروسناد	ت: محمد الشرقاوي
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة	أرون داتى روى	ت: فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبستوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت: ماهر جويجاني
٤٤٣- اللغة العربية	كيس فرستينج	ت: محمد الشرقاوي
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورن	ت: صالح علماني
٤٤٥- حول وزن الشعر	برويرز ناتل خانلري	ت: محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كركيرن وجيفرى سانت كلير	ت: أحمد محمود
٤٤٧- نظرية الكم	ج. پ. ماك إيلوى	ت: مدحج عبدالمنعم

٤٤٨- علم نفس التطور	ديلان إيفانز - أوسكار زاريت	ت: ممدوح عبد المنعم
٤٤٩- الحركة النسائية	مجموعة	ت: جمال الجزيري
٤٥٠- ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا - ريبكا رايت	ت: جمال الجزيري
٤٥١- الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن - بوردن فان لون	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢- لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجناتري - أوسكار زاريت	ت: محيي الدين مزيد
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت: حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت: سوزان خليل
٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	ت: محمود سيد أحمد
٤٥٦- لا تتسنى	مريم جعفرى	ت: هويدا عزت محمد
٤٥٧- النساء في الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر اوكين	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨- الموريستكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت: جمال عبد الرحمن
٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت: جلال البنا
٤٦٠- الفاشية والنازية	ستوارت هود- ليتزا جانستز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١- لكان	داريان ليدر- جودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	ت: عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣- الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت: كمال السيد
٤٦٤- ديمقراطية القلة	ميكانيل بارنتى	ت: حصة منيف
٤٦٥- قصص اليهود	لويس جنزيرج	ت: جمال الرفاعى
٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت: فاطمة محمود
٤٦٧- التفكير السياسى	ستيفين ديلى	ت: ربيع وهبة
٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة	جوزايا روس	ت: أحمد الأنصارى
٤٦٩- جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت: مجدى عبدالرازق
٤٧٠- الأراضي والجودة البيئية	نخبة	ت: محمد السيد التنة
٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا ٢	نخبة	ت: عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سايبيرا	ت: سليمان العطار
٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سايبيرا	ت: سليمان العطار
٤٧٤- الأدب والنسوية	بام موريس	ت: سهام عبد السلام
٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت: عادل هلال عنانى
٤٧٦- أرض الحباب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	ت: سحر توفيق
٤٧٧- تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت: أشرف كيلانى
٤٧٨- الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	ت: عبد العزيز حمدى
٤٧٩- المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت: عبد العزيز حمدى
٤٨٠- تساي ون جى (مسرحية صينية)	كو موروا	ت: عبد العزيز حمدى
٤٨١- عبادة النبى	روى متحدة	ت: رضوان السيد
٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت: فاطمة محمود
٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	ت: أحمد الشامى
٤٨٤- جمالية التلقى	هانسن روبييرت ياروس	ت: رشيد بنحو
٤٨٥- التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت: سمير عبد الحميد إبراهيم

٤٨٦- الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت: عبدالحليم عبدالقنى رجب
٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩- هُسرُل: الفلسفة علماً دقيقاً	هُسُرُل	ت: محمود رجب
٤٩٠- أسمار البيفاء	محمد قادري	ت: عبد الوهاب علوب
٤٩١- نصوص قصصية من روائع الألب الأثري	نخبة	ت: سمير عبد ربه
٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت: محمد رفعت عواد
٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت: محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت: شريف الصيلى
٤٩٥- اللوى	إيوارد تيفان	ت: حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦- الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوادو بانولى	ت: مجموعة من المترجمين
٤٩٧- العثمانية والنوع والنولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	ت: مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت: أحمد على بدوى
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت: فيصل بن خضراء
٥٠٠- فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز روكى	ت: طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء فى الغرب	أرثر جول هامر	ت: سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	هدى الصدة	ت: هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة	ت: محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت: إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت: إسماعيل المصدق
٥٠٦- ربما كان قديساً	أن تيلر	ت: عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧- سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت: شوقى فهم
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقي جلبتارلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩- الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	أدم صبرة	ت: قاسم عبده قاسم
٥١٠- الأرملة الماكرة	كارلو جولونى	ت: عبدالرازق عيد
٥١١- كوكب مرقع	أن تيلر	ت: عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢- كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	ت: جمال عبد الناصر
٥١٣- العلم الجسور	تيد أنتون	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	ت: مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى بوجلاس	ت: فدوى مالطى بوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	أرنولد واشنطن- ويونا باوندى	ت: صبرى محمد حسن
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	ت: سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨- استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	ت: هاشم أحمد محمد
٥١٩- محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٥٢٠- الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	ت: أمل الصبان
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جول سميت	ت: عبدالوهاب بكر
٥٢٢- إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	ت: على إبراهيم منوفى
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت: على إبراهيم منوفى

٥٢٤- الملك لير	وليم شكسبير	ت: محمد مصطفى بدوي
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت: نادية رفعت
٥٢٦- علم السياسة البيئية	ستيفن كرويل ووليم رانكين	ت: محيي الدين مزيد
٥٢٧- كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	ت: جمال الجزيري
٥٢٨- تروتسكي والماركسية	طارق علي وفل إيفانز	ت: جمال الجزيري
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	ت: حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت: عمر الفاروق عمر
٥٣١- ما الذى حدث فى «حدث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	ت: صفاء فتحي
٥٣٢- المغامر والمستشرق	هنري لورنس	ت: بشير السباعى
٥٣٣- تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	ت: محمد الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيغرين لوبا	ت: حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار	نظامى الكنجوى	ت: عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل منتجتون	ت: شوقي جلال
٥٣٧- للحب والحرية	نخبة	ت: عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانييلز	ت: محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	ت: محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	ت: رؤوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	ت: مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الألب اليونانى الحديث	نخبة	ت: نعيم عطية
٥٤٣- السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	ت: وفاء عبدالقادر
٥٤٤- ميلانى كلاين	نخبة	ت: حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	ت: عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	ت: توفيق على منصور
٥٤٧- بارت	فيليب ثودى وأن كورس	ت: جمال الجزيري
٥٤٨- علم الاجتماع	ريتشارد أوزبين ويورن فان لون	ت: حمدى الجابرى
٥٤٩- علم العلامات	بول كويلى وليتاجانز	ت: جمال الجزيري
٥٥٠- شكسبير	نيك جروم وييرو	ت: حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولة	سايمون ماندى	ت: سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثريانتس	ت: على عبد الرؤوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	ت: رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	ت: عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	ت: أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- جان بويريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	ت: حمدى الجابرى
٥٥٧- الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- الدراسات الثقافية	زيودين سارداروبورين فان لون	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف	تشا تشاجى	ت: عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس	نخبة	ت: جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل	محمد إقبال	ت: جلال السعيد الحفناوى

٥٦٢- بلايين وبلايين

٥٦٣- ورود الخريف

٥٦٤- عُش الغريب

٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر

٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى

٥٦٧- الوطن المنتصب

٥٦٨- الأصول في الرواية

٥٦٩- موقع الثقافة

كارل ساجان

خاشينكو بينابيتتى

خاشينكو بينابيتتى

ديبورا، ج. جيرنر

موريس بيشوب

مايكل رايس

عبد السلام حيدر

هومي، ك. بابا

ت: عزت عامر

ت: صبرى محمدى التهامى

ت: صبرى محمدى التهامى

ت: أحمد عبد الحميد أحمد

ت: على السيد على

ت: إبراهيم سلامة إبراهيم

ت: عبد السلام حيدر

ت: ثائر ديب

رقم الإيداع ٢٠٠٤/٥٣٠٧

I. S. B. N.

977-305-699-6

مطابع المجلس الأعلى للآثار